



# ATEBE

**Dinî Araştırmalar Dergisi**  
**Journal for Religious Studies**

**SAYI / ISSUE 5 - HAZİRAN / JUNE 2021**

# ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi  
Journal for Religious Studies

**ATEBE**

**Dinî Araştırmalar Dergisi**  
**Journal for Religious Studies**

**e-ISSN 2757-5616**

**Sayı / Issue: 5 Yıl / Year: 2021/1**

**Previous Title**

Founded in 2019 as "Kisbu İlahiyat Dergisi"  
Year Range of Publication with Former Title: 2019-2020  
Issue: 1 – Issue: 3  
Former e-ISSN: 2667-4602

**Dergi Eski Adı**

Kisbu İlahiyat Dergisi  
Yayımlanan Sayılar: Yıl 2019, Sayı 1 – Yıl 2020, Sayı 3  
Önceki e-ISSN: 2667-4602

**KAPSAM:** İslam Araştırmaları, Dinî Araştırmalar  
**PERİYOT:** Yılda 2 Sayı (15 Haziran & 15 Aralık)  
**YAYIN DİLİ:** Türkçe & İngilizce & Arapça

**SCOBE:** Islamic Studies, Religious Studies  
**PERIOD:** Biannually (15 June & 15 December)  
**LANGUAGE PUBLICATION:** Turkish & English  
& Arabic

**ATEBE: Dinî Araştırmalar Dergisi** yılda iki defa yayımlanan bilimsel hakemli bir dergidir.

**ATEBE: Journal for Religious Studies** is a peer-reviewed academic journal published twice a year.

Makaleler, İngilizce başlık, öz (150-250 kelime), anahtar kelimeler (5-8 kavram), özet (700-750 kelime) ve *İSNAD Atıf Sistemi'ne* uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain an English title, abstract (150-250 words), keywords (5-8 concepts), an extended abstract (700-750 words), and a bibliography prepared with *The ISNAD Citation Style*.

Dergide yayınlanan makalelerin telif hakları, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dekanlığına, hukuki sorumluluğu da yazarlarına aittir.  
Copyrights of the articles published in the journal belong to the Dean of the Faculty of Islamic Science of Social Sciences University of Ankara and the legal responsibility belongs to the authors.

**YÖNETİM YERİ VE ADRESİ/ EXECUTIVE OFFICE**

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Ankara, 06050, Türkiye.  
Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, 06050 Turkey.  
e-mail: atebe@asbu.edu.tr Tel: +90 312 596 4950

## YAYINCI / PUBLISHER

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Ankara, 06050, Türkiye  
Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, 06050 Turkey.

## SAHİBİ / OWNER

**Prof. Dr. Ali Osman KURT** [aliosman.kurt@asbu.edu.tr](mailto:aliosman.kurt@asbu.edu.tr) (Dean of the Faculty of Islamic Sciences)  
Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TURKEY

## YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER

**Doç. Dr. Mehmet Murat KARAKAYA** [mehmetmurat.karakaya@asbu.edu.tr](mailto:mehmetmurat.karakaya@asbu.edu.tr)  
Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TURKEY

## EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

**Doç. Dr. Muhammet Fatih KILIÇ** [fatih.kilic@asbu.edu.tr](mailto:fatih.kilic@asbu.edu.tr)  
Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TURKEY

## EDİTÖR YARDIMCISI / EDITORIAL ASSISTANT

**Dr. Volkan NURÇİN** [volkan.nurcin@asbu.edu.tr](mailto:volkan.nurcin@asbu.edu.tr)  
Social Sciences University of Ankara, Academic Unit of Northern Cyprus, Faculty of Islamic Sciences,  
Lefkoşa, Turkish Republic of Northern Cyprus

## ALAN EDİTÖRLERİ / SECTION EDITORS

### Temel İslam Bilimleri / Basic Islamic Sciences

**Doç. Dr. Abdurrahman Yazıcı**  
[abdurrahman.yazici@asbu.edu.tr](mailto:abdurrahman.yazici@asbu.edu.tr)  
Social Sciences University of Ankara,  
Faculty of Islamic Sciences, Ankara,  
TURKEY

**Dr. İsmail Akkoyunlu**  
[ismail.akkoyunlu@asbu.edu.tr](mailto:ismail.akkoyunlu@asbu.edu.tr)  
Social Sciences University of Ankara,  
Faculty of Islamic Sciences, Ankara,  
TURKEY

**Dr. M. Hanefi Suluoğlu**  
[mhanefi.suluoglu@erdogan.edu.tr](mailto:mhanefi.suluoglu@erdogan.edu.tr)  
Recep Tayyip Erdoğan University,  
Faculty of Theology, Rize  
TURKEY

**Arş. Gör. Sümeyye Şehide Can**  
[sumeyye.sagir@asbu.edu.tr](mailto:sumeyye.sagir@asbu.edu.tr)  
Social Sciences University of Ankara,  
Faculty of Islamic Sciences, Ankara,  
TURKEY

**Arş. Gör. Miray Alhallaq**  
[miray.alhallaq@asbu.edu.tr](mailto:miray.alhallaq@asbu.edu.tr)  
Social Sciences University of Ankara,  
Faculty of Islamic Sciences, Ankara,  
TURKEY

### Felsefe ve Din Bilimleri / Philosophy and Religious Studies

**Doç. Dr. İbrahim Halil Üçer**  
[halil.ucer@medeniyet.edu.tr](mailto:halil.ucer@medeniyet.edu.tr)  
Istanbul Medeniyet University,  
Faculty of Literature, Istanbul,  
TURKEY

**Dr. Zeynep Kaya**  
[zeynep.kaya@asbu.edu.tr](mailto:zeynep.kaya@asbu.edu.tr)  
Social Sciences University of Ankara,  
Faculty of Islamic Sciences, Ankara,  
TURKEY

**Dr. Hicret Kiraz Toprak**  
[hicret.toprak@asbu.edu.tr](mailto:hicret.toprak@asbu.edu.tr)  
Social Sciences University of Ankara,  
Faculty of Islamic Sciences, Ankara,  
TURKEY

**Dr. Arş. Gör. Aykut Alper Yılmaz**  
[alper.yilmaz@asbu.edu.tr](mailto:alper.yilmaz@asbu.edu.tr)  
Social Sciences University of Ankara,  
Faculty of Islamic Sciences, Ankara,  
TURKEY

**Arş. Gör. Sümeyye Arslan**  
[sumeyye.arslan@asbu.edu.tr](mailto:sumeyye.arslan@asbu.edu.tr)  
Social Sciences University of Ankara,  
Faculty of Islamic Sciences, Ankara,  
TURKEY

### İslam Tarihi ve Sanatları / Islamic History and Arts

**Dr. Mahmut Dilbaz**  
[mahmut.dilbaz@asbu.edu.tr](mailto:mahmut.dilbaz@asbu.edu.tr)  
Social Sciences University of Ankara,  
Faculty of Islamic Sciences, Ankara,  
TURKEY

**Dr. Muhammet Sevinç**  
[muhammet.sevinc@asbu.edu.tr](mailto:muhammet.sevinc@asbu.edu.tr)  
Social Sciences University of Ankara,  
Faculty of Islamic Sciences, Ankara,  
TURKEY

**Dr. Emrullah Yakut**  
[emrullahyakut@artuklu.edu.tr](mailto:emrullahyakut@artuklu.edu.tr)  
Mardin Artuklu University, Faculty  
of Literature, Mardin,  
TURKEY

**Arş. Gör. Ahmet Zahid Özcan**  
[ahmetzahid.ozcan@asbu.edu.tr](mailto:ahmetzahid.ozcan@asbu.edu.tr)  
Social Sciences University of Ankara,  
Faculty of Islamic Sciences, Ankara,  
TURKEY

**Arş. Gör. Hasan Aydın**  
[hasanaydin@artuklu.edu.tr](mailto:hasanaydin@artuklu.edu.tr)  
Mardin Artuklu University, Faculty  
of Literature, Mardin,  
TURKEY

**Dil Editörleri / Language  
Editors**

**Dr. Sevcan Öztürk**  
[sevcan.ozturk@asbu.edu.tr](mailto:sevcan.ozturk@asbu.edu.tr)  
Social Sciences University of Ankara,  
Faculty of Islamic Sciences, Ankara,  
TURKEY

**Doç. Dr. Khalid el-Awaisi**  
[khalid.elawaisi@asbu.edu.tr](mailto:khalid.elawaisi@asbu.edu.tr)  
Social Sciences University of Ankara,  
Faculty of Islamic Sciences, Ankara,  
TURKEY

**Arş. Gör. Esra E. Şamlıoğlu**  
[esra.erdogansamlioglu@asbu.edu.tr](mailto:esra.erdogansamlioglu@asbu.edu.tr)  
Social Sciences University of Ankara,  
Faculty of Islamic Sciences, Ankara,  
TURKEY

**Tashih / Revision**

**Arş. Gör. Recep Bayyigit**  
[recep.bayyigit@asbu.edu.tr](mailto:recep.bayyigit@asbu.edu.tr)  
Social Sciences University of Ankara,  
Faculty of Islamic Sciences, Ankara,  
TURKEY

**Arş. Gör. Sümeyye Şehide Can**  
[sumeyye.sagir@asbu.edu.tr](mailto:sumeyye.sagir@asbu.edu.tr)  
Social Sciences University of Ankara,  
Faculty of Islamic Sciences, Ankara,  
TURKEY

**Arş. Gör. Miray Alhallaq**  
[miray.alhallaq@asbu.edu.tr](mailto:miray.alhallaq@asbu.edu.tr)  
Social Sciences University of Ankara,  
Faculty of Islamic Sciences, Ankara,  
TURKEY

**Kitap Değerlendirmesi /  
Book Review**

**Dr. İsa Güceyüz**  
[isa.guceyuz@asbu.edu.tr](mailto:isa.guceyuz@asbu.edu.tr)  
Social Sciences University of  
Ankara, Faculty of Islamic  
Sciences, Ankara, TURKEY

**Arş. Gör. Mustafa Borsbuğa**  
[mustafa.borsbuğa@asbu.edu.tr](mailto:mustafa.borsbuğa@asbu.edu.tr)  
Social Sciences University of  
Ankara, Faculty of Islamic  
Sciences, Ankara, TURKEY

**YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD**

**Prof. Dr. Ali AVCU**  
[ali.avcu@asbu.edu.tr](mailto:ali.avcu@asbu.edu.tr)  
Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic  
Sciences, Ankara, TURKEY

**Prof. Dr. Mehmet Cem Şahin**  
[mehmetcem.sahin@deu.edu.tr](mailto:mehmetcem.sahin@deu.edu.tr)  
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology, İzmir, TURKEY

**Doç. Dr. Mehmet Murat Karakaya**  
[mehmetmurat.karakaya@asbu.edu.tr](mailto:mehmetmurat.karakaya@asbu.edu.tr)  
Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic  
Sciences, Ankara, TURKEY

**Doç. Dr. Şahin Ahmetoğlu**  
[sahin.ahmetoglu@kku.edu.tr](mailto:sahin.ahmetoglu@kku.edu.tr)  
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale,  
TURKEY

**Dr. Hadiye Ünsal**  
[hadiye.unsal@asbu.edu.tr](mailto:hadiye.unsal@asbu.edu.tr)  
Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic  
Sciences, Ankara, TURKEY

**Dr. Şuayip Seven**  
[suayip.seven@asbu.edu.tr](mailto:suayip.seven@asbu.edu.tr)  
Social Sciences University of Ankara, Faculty of  
Islamic Sciences, Ankara, TURKEY

**Prof. Dr. Asım Yapıcı**  
[asim.yapici@asbu.edu.tr](mailto:asim.yapici@asbu.edu.tr)  
Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic  
Sciences, Ankara, TURKEY

**Prof. Dr. Cağfer Karadaş**  
[caferkaradas@hotmail.com](mailto:caferkaradas@hotmail.com)  
Bursa Uludağ University, Faculty of Theology, Bursa,  
Turkey

**Doç. Dr. Muhammet Fatih Kılıç**  
[fatih.kilic@asbu.edu.tr](mailto:fatih.kilic@asbu.edu.tr)  
Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic  
Sciences, Ankara, TURKEY

**Doç. Dr. Yasin Meral**  
[yasinmeral1979@gmail.com](mailto:yasinmeral1979@gmail.com)  
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, TURKEY

**Dr. Osman Aktaş**  
[osman.aktas@asbu.edu.tr](mailto:osman.aktas@asbu.edu.tr)  
Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic  
Sciences, Ankara, TURKEY

**Dr. Volkan Nurçin**  
[volkan.nurcin@asbu.edu.tr](mailto:volkan.nurcin@asbu.edu.tr)  
Social Sciences University of Ankara, Academic Unit of  
Northern Cyprus, Faculty of Islamic Sciences, Lefkoşa,  
TRNC

## DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

**Prof. Dr. Musa Kazım Arıcan**

[musakazim.arican@asbu.edu.tr](mailto:musakazim.arican@asbu.edu.tr)

Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TURKEY

**Prof. Dr. Ali Tan**

[ali.tan@medeniyet.edu.tr](mailto:ali.tan@medeniyet.edu.tr)

Istanbul Medeniyet University, Faculty of Art, Design and Architecture, Istanbul, TURKEY

**Prof. Dr. Latif Tokat**

[latif.tokat@asbu.edu.tr](mailto:latif.tokat@asbu.edu.tr)

Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TURKEY

**Prof. Dr. Metin Özdemir**

[metin.ozdemir@asbu.edu.tr](mailto:metin.ozdemir@asbu.edu.tr)

Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TURKEY

**Prof. Dr. Ejder Okumuş**

[ejder.okumus@asbu.edu.tr](mailto:ejder.okumus@asbu.edu.tr)

Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TURKEY

**Prof. Dr. Enver Arpa**

[enver.arpa@asbu.edu.tr](mailto:enver.arpa@asbu.edu.tr)

Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TURKEY

**Prof. Dr. Hayri Kaplan**

[hayri.kaplan@asbu.edu.tr](mailto:hayri.kaplan@asbu.edu.tr)

Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TURKEY

**Prof. Dr. Israr Ahmed Khan**

[israr.khan@asbu.edu.tr](mailto:israr.khan@asbu.edu.tr)

Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TURKEY

**Prof. Dr. Ömer Mahir Alper**

[alperom@istanbul.edu.tr](mailto:alperom@istanbul.edu.tr)

Istanbul University, Faculty of Theology, Istanbul, TURKEY

**Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay**

[hmgunay@sakarya.edu.tr](mailto:hmgunay@sakarya.edu.tr)

Sakarya University, Faculty of Theology, Sakarya, TURKEY

**Prof. Dr. Cemil Hakyemez**

[cemilhakyemez@hitit.edu.tr](mailto:cemilhakyemez@hitit.edu.tr)

Hitit University, Faculty of Theology, Çorum, TURKEY

**Prof. Dr. Şamil Öçal**

[samil.ocal@asbu.edu.tr](mailto:samil.ocal@asbu.edu.tr)

Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TURKEY

**Prof. Dr. Şinasi Gündüz**

[sgunduz@istanbul.edu.tr](mailto:sgunduz@istanbul.edu.tr)

Istanbul University, Faculty of Theology, Istanbul, TURKEY

**Prof. Dr. Adnan Demircan**

[adnan.demircan@istanbul.edu.tr](mailto:adnan.demircan@istanbul.edu.tr)

Istanbul University, Faculty of Theology, Istanbul, TURKEY

**Doç. Dr. Şahban Yıldırım**

[sahban.yildirim@asbu.edu.tr](mailto:sahban.yildirim@asbu.edu.tr)

Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TURKEY

**Prof. Dr. Mustafa Sarıbiyık**

[mustafa.saribiyik@asbu.edu.tr](mailto:mustafa.saribiyik@asbu.edu.tr)

Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TURKEY

## Hakem Kurulu / Referee Board

**ATEBE: Dinî Araştırmalar Dergisi**, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemini kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

**ATEBE: Journal for Religious Studies**, has used the system of doublesided blind arbitration that has the duty of at least two arbitrators. The names of the arbitrators have been hidden and not published.

## Dergimizin Yer Aldığı Veritabanları

	<b>Academia Social Science Index</b> Başlangıç / Starty Date: 30/03/2020
	<b>İdeal Online</b> Başlangıç / Starty Date: 29/03/2020
	<b>RESEARCH BIB: Academic Resource Index</b> Başlangıç / Starty Date: 05/03/2020
	<b>EuroPub: Directory of Academic and Scientific Journals</b> Başlangıç / Starty Date: 05/04/2020
	<b>CiteFactor: Academic and Scientific Journals</b> Başlangıç / Starty Date: 03/05/2021
	<b>Zenodo</b> Başlangıç / Starty Date: 14/02/2021
	<b>ROOT INDEXING: Journal Abstracting and Indexing Service</b> Başlangıç / Starty Date: Mart/March 2020
	<b>İSAM: İlahiyat Makaleler Veritabanı / ISAM: Articles on Theology Database</b> Başlangıç / Starty Date: 27/04/2020

# ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi  
Journal for Religious Studies

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Editörden / Editorial

VIII

### ARAŞTIRMA MAKALELERİ - RESEARCH ARTICLES

---

Nejla Ceyhan	<b>Koçi Bey'in IV. Murat'a ve I. İbrahim'e Sunduğu Risalelerin Farklılıkları ve Karşılaştırması</b> <i>The Differences between Kochi Bey's Treatises Presented to Murat IV and Ibrahim I and the Comparison of the Treatises</i>	<b>1-16</b>
Fatmatüzzehra Faslı	<b>İslam ve Yahudi Hukukunda Karz Akdi</b> <i>Lending in Islamic and Jewish Law</i>	<b>17-34</b>
Sıddık Korkmazer	<b>Osmanlı Kıbrıs'ında Gayrimüslim ve Kilise Vakıfları</b> <i>Non-Muslim and Church Waqfs in the Ottoman Cyprus</i>	<b>35-57</b>
Mustafa Borsbuğa Coşkun Borsbuğa	<b>İrade-i Cüz'iyeye Hakkında Bir Risâle ve Şerhi: es-Sâdıq el-Kayserî'nin 'Risâle fî ef'âli'l-'ibâd' Risâlesi ve İzzet ed- Divrîkî'nin 'Şerhu Risâle fî ef'âli'l-'ibâd' Adlı Şerhi</b> <i>One Risâlah and One Sharh On the Free Will (al- Irâdah al-Juz'iyya): al-Şâdıq al-Qayşarî's 'Risâlah fî af'âl al-'ibâd' and 'İzzad Ahmad b. Husayn 'Ârif al-Divrîkî's 'Sharh risâlah al- irâdah al-juz'iyya'</i>	<b>59-103</b>

<b>Fatma Gülseroğlu</b>	<b>Erken Dönemin Ahlâk Tasavvuru Doğrultusunda Tasavvufun Din Bilimleri Arasına Girmesi</b> <i>The Incorporation of Sufism into Religious Studies in Line with the Understanding of Morality of the Early Period</i>	<b>105-119</b>
<b>Adnan Oweida</b>	<b>بواكير الفكر الاقتصادي الإسلامي منذ فجر الإسلام</b> <i>İslam'ın Doğuşundan İtibaren Erken Dönem İslam İktisadi Düşüncesi</i> <i>Early Islamic Economic Thought Since the Birth of Islam</i>	<b>121-136</b>

#### **DERLEME MAKALE / COMPOSITION ARTICLE**

---

<b>Abdullah Akın</b>	<b>Modern Dönemde Ulema-Aydın Paradoksunun Oluşumu ve Etkileri</b> <i>The Formation and Effects of the Ulama-Intellectual Paradox in the Modern Period</i>	<b>137-151</b>
----------------------	---	----------------

#### **KİTAP TANITIMI /BOOK REVIEW**

---

<b>Merve Aydemir</b>	<b>Din Eğitiminin Sosyal Medya Kullanımına Etkisi. Süleyman Gümrükçüoğlu. Ankara: Nobel Bilimsel Eserler Yayınları, 2020, 145 sayfa.</b>	<b>153-156</b>
<b>Meryem Şahin</b>	<b>Düşünmenin Alfabetesi: Bir Eleştirel Düşünme Kitabı. Yasin Ramazan. İstanbul: Babil Kitap, 2020, 144 sayfa.</b>	<b>157-163</b>
<b>YAYIN İLKELERİ</b>		<b>165-166</b>



# ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi  
Journal for Religious Studies

## EDİTÖRDEN / EDITORIAL

Kıymetli Okurlar!

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi'nin resmî yayın organı olan ATEBE Dinî Araştırmalar Dergisi'nin yeni sayısıyla karşınızdayız.

ATEBE adı, Edip Ahmet Yükneki'ye ait *Atebetü'l-Hakâik* adlı eserden mülhem olarak belirlenmiştir. ATEBE adıyla yayın hayatına başlayan dergimiz, adını aldığı sözcükten de anlaşılacağı üzere temel misyonu doğrultusunda bilgiyle bilim camiası ve toplum arasında bir eşik/köprü olmayı amaçlamaktadır. Akademik dergi yayıncılığının ileri boyutlar kazandığı ülkemizde ATEBE Dergisi, şu yönleriyle dergi yayıncılığına yenilikler getirmeyi ve katkılar sunmayı amaçlamaktadır: Türkçemizin yanı sıra Arapça ve İngilizce dillerinde yayınlar yapmak, İlahiyat disiplininin temel İslam bilimlerinin yanı sıra genel olarak din ve dinî olgulara ilişkin araştırmalara geniş bir vizyonla yer vermek, standart akademik yayıncılığa ek olarak henüz yazma hâlinde bulunan eserlerin tahkiki ve neşriyle ilgili çalışmalarına zemin teşkil etmek.

Dergimizin ATEBE adıyla çıktığı ikinci sayısı, altı araştırma makalesi, bir derleme makale ve iki kitap değerlendirme yazısından oluşmaktadır. Derginin ilk makalesinde Nejla Ceyhan, Koçi Bey'in IV. Murat'a ve kardeşi I. İbrahim'e sunduğu risalelerin içerik analizlerini yapmaktadır. Risalelerin yöntem ve muhteva bakımından sahip olduğu farklılıkları sıralayan yazar, bunları dönemin ilmî, siyasî, askerî ve sosyal yapısının birer şahidi olarak okumaktadır. Derginin ikinci makalesinde Fatmatüzzehra Faslı, İslam ve Yahudi hukukundaki karz akdini mukayeseli olarak incelemektedir. Faslı'nın tespitine göre her iki hukuk sistemindeki benzerlikler, farklılıklara göre daha çoktur. Aradaki farkların ise dinî hükümler ile değişen hayat şartları arasında uyum sağlamaya yönelik yorumlardan kaynaklandığını ortaya koymaktadır. Üçüncü araştırma makalesi, Sıddık Korkmazer'e aittir ve Osmanlı dönemi Kıbrıs'ında şer'î hukuka tâbi olarak kurulan kilise vakıflarını konu edinmektedir. Yazar, bu çalışmasında on bir şahıs vakfı ile farklı cemaatlere ait yirmi bir kilise ve manastır vakfını tablolar eşliğinde ayrıntılı olarak incelemektedir. Mustafa Borsbuğa ve Coşkun Borsbuğa'nın kaleme aldığı dördüncü araştırma makalesi, Kayseri'nin cüz'î irade hakkındaki risalesi ile Divrikî'nin bu risaleye yazdığı şerhi konu edinmektedir. Bu çalışmada yazarlar, insanın irade özgürlüğü ile Tanrı'nın her şeyin yaratıcısı olması arasındaki paradoksun çözümüne odaklanmaktadır. Ayrıca biri muhtasar diğeri de bunun şerhi olan risalelerin ediyon kritiği ve tercümeleleri yapılarak bu eserler literatüre kazandırılmıştır. Derginin takip eden beşinci makalesi, Fatma Gülseroğlu'na aittir. Yazar makalesinde tasavvufun bir zühd ve takva hareketi olmakla kalmayıp ahlak disiplininin İslam düşüncesinde güçlü bir yer edinmesi için tıpkı kelim ve fıkıh gibi müstakil bir disiplin olma yolundaki gelişim seyrini keşfe koyulmaktadır. Dergimizin araştırma makaleleri kapsamındaki son yazısı ise Adnan Oweida'nın erken dönem İslam iktisadı düşüncesini ele alan makalesidir. Bu çalışmada yazar, İslam ekonomisinin tarihsel kökenlerini ortaya koyarak hicrî birinci asırdan beşinci asra kadar ekonominin gelişimindeki eksik halkayı ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Araştırma makalelerini Abdullah Akın'ın siyasi ve kültürel etkileri bakımından son dönem Osmanlıda ulema ve aydınların konumunu ele aldığı derleme makalesi takip etmektedir. Akın, bu makalede geleneğin muhafaza edilip aynı zamanda batılılaşma amacının oluşturduğu paradoksu tarihsel zeminde incelemekte ve bunun Osmanlı toplumu üzerinde nasıl bir etki oluşturduğunu soruşturmaktadır.

Dergimiz bu sayısında akademik üretimin vazgeçilmez bir parçası olan kitap değerlendirme yazılarına da yer vermektedir. Derginin bu bölümünde yer alan ilk yazı Merve Aydemir'in, Süleyman Gümrükçüoğlu'nun 2020'de basılan *Din Eğitiminin Sosyal Medya Kullanımına Etkisi* adlı eseri hakkında kaleme aldığı değerlendirmesidir. Bu yazısında Aydemir, bu eserin literatüre yönelik katkısının, sosyal medya kullanımının dinî düşünce ve ahlaki tutumlarda yarattığı değişimler ile bunların giderilmesinde din eğitiminin önemi bakımından söz konusu olduğunu ifade etmektedir. İkinci değerlendirme yazısı ise Meryem Şahin'in, Yasin Ramazan'ın *Düşünmenin Alfabeti: Bir Eleştirel Düşünme Kitabı* adlı eseri hakkında kaleme aldığı değerlendirmesidir. Şahin'e göre bu eser, eleştirel düşünmeye bir giriş niteliğinde olmakla beraber alana dair okumalara yeni başlayanlar için önemli bir ilk adım niteliğindedir.

Dergimize birbirinden kıymetli çalışmalarıyla katkıda bulunan yazarlarımıza, makalelerin değerlendirilmesinde emeği geçen hakemlerimize, bu süreçte özverili bir şekilde çalışan alan editörlerimize ve redaktörlerimize, son olarak dergimizin okuyucu ile buluşmasında koşulsuz desteklerinden ötürü Dekanımız Prof. Dr. Ali Osman Kurt'a ve Dekan Yardımcımız Doç. Dr. Mehmet Murat Karakaya'ya teşekkürlerimizi arz ederiz.

Dergimizin bir sonraki sayısında değerli katkılarınızı bekliyoruz.

Gayret bizden, tevfik Allah'tandır.

# ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi  
Journal for Religious Studies

*ATEBE Dergisi | Journal of ATEBE*

e-ISSN: 2757-5616 | Haziran / June 2021/1, 5: 1-16

## Koçi Bey'in IV. Murat'a ve I. İbrahim'e Sunduğu Risalelerin Farklılıkları ve Karşılaştırması

*The Differences between Kochi Bey's Treatises Presented to Murat IV and İbrahim I and the Comparison of the Treatises*

**Nejla Ceyhan**

Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi Anabilim Dalı

PhD Student, Ankara University, Institute of Social Sciences, Department of Islamic History

Ankara, Turkey

[ceyhanncla@hotmail.com](mailto:ceyhanncla@hotmail.com)

[orcid.org/0000-0002-3586-8446](https://orcid.org/0000-0002-3586-8446)

### Makale Bilgisi / Article Information

#### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 24 Aralık /December 2020

**Kabul Tarihi /Date Accepted:** 5 Nisan/April 2021

**Yayın Tarihi / Date Published:** 15 Haziran/June 2021

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran/June

**Atıf / Cite as:** Ceyhan, Nejla. "Koçi Bey'in IV. Murat'a ve I. İbrahim'e Sunduğu Risalelerin Farklılıkları ve Karşılaştırması = The Differences between Kochi Bey's Treatises Presented to Murat IV and İbrahim I and the Comparison of the Treatises". *ATEBE* 5 (Haziran 2021), 1-16. <https://doi.org/10.51575/atebe.846602>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

**Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Nejla Ceyhan).

**Copyright** © Published by Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, 06050 Turkey. All rights reserved.

**CC BY-NC-ND 4.0** | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial NoDerivatives International License.

## Koçi Bey'in IV. Murat'a ve I. İbrahim'e Sunduğu Risalelerin Farklılıkları ve Karşılaştırması

### Öz

Osmanlı Devleti, Avrupa'daki gelişmeleri takip edip değişen dünya düzenine ayak uydurma noktasında yetersizliğini XVII. yüzyılda hissetmeye başlamıştır. Osmanlı Devleti'nin ihtişamlı yıllarının akabinde devlet nizamındaki çözümler, halkın içinde bulunduğu durum ve sebepleri üzerine çeşitli çevrelerden çözüm reçeteleri sunulmuştur. Bunların bilinen ilki iki farklı ve ardıl padişaha sunulan Koçi Bey Risaleleridir. XVII. yüzyılda tarihi seyrin değişmekte olduğunu ön gören ve bu öngörü ile daha önce benzeri Osmanlı Devleti'nde görülmemiş olan ilmî-siyasî-askerî-sosyal içeriklere sahip bir risale/rapor hazırlayan Koçi Bey risalelerini IV. Murat ve kardeşi I. İbrahim'e takdim etmiştir. Koçi Bey risalelerinin tarihi değeri ve önemi üzerine çok sayıda çalışma yapılmış olmakla birlikte biz bu makalemizde, Koçi Bey risalelerinin arasındaki farkları çok yönlü olarak ele almaya çalıştık. İki farklı karakterdeki padişaha sunulan risalelerin; üslup, muhteva ve amaç bakımlarından farklılıklarını ortaya koymayı amaçladık. Metin kritik yöntemi ile iki risaleyi karşılaştırdığımızda, birbirinden çok farklı iki ayrı risale tarzının ve muhtevasının varlığına şahit olduk. Koçi Bey zamanının ve muhatabının gerektirdiği şekilde; devletin ihtiyaçları, milletin selameti noktasında farklılıkları bariz bir şekilde görünen risaleleri üzerinden bir döneme bizleri şahit kılmıştır. Çalışmamız bu şahitliğin iki risalenin kıyaslanması yöntemi ile bariz hale gelmesini sağlamayı hedeflemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, Koçi Bey, Risale, IV. Murat Risalesi, I. İbrahim Risalesi.

## The Differences between Kochi Bey's Treatises Presented to Murat IV and Ibrahim I and the Comparison of the Treatises

### Abstract

In the 17th century, the Ottoman State began to feel its being unable to follow the developments in Europe and to keep up with the changing world order. Following the glorious years of the Ottoman Empire, solutions were presented from various circles upon the dissolution in the state order, the situation of the people and the reasons for all these. The first known of these solutions is the Kochi Bey Treatises presented to two different and successive sultans. Kochi Bey, who predicted that the course of history had been changing in the 17th century, prepared a treatise / report with scientific-political-military-social content that was unprecedented in the Ottoman Empire before. He presented his treatises to Murat IV and his brother Ibrahim I. Although many studies have been conducted on the historical value and importance of the Kochi Bey treatises, we have tried to deal with the differences between the Kochi Bey treatises in a multifaceted way. The treatises were presented to the Sultan in two different characters. We aimed at revealing their differences in terms of style, content and purpose. When we compared the two treatises through the text critical method, we came across two very different styles and contents of treatises. As required by the time and addressee, Kochi Bey has allowed us to witness to a period through these treatises between which the differences seem obvious. Our study aims to make this testimony obvious through the comparison of the two treatises.

**Keywords:** Islamic History, Kochi Bey, Treatise, Murat IV Treatise, Ibrahim I Treatise.

### Extended Abstract

History is like a compass that will point out many truths when read with a broad perspective and deep understanding. Kochi Bey treatises can also be considered as one of the precious compasses of history. In the 17th century, Kochi Bey prepared a treatise / report with scientific-political-military-social content that was unprecedented in the Ottoman Empire before. He wrote his treatises for Murat IV and his brother Ibrahim I. The treatises of Kochi Bey's service to the Ottoman state are suitable for comparison and evaluation in many ways. In our study, which we carried out upon the observation that many studies have been made on the treatises but no comparison has been made, therefore, we determined the points where Kochi Bey's treatises differed. Kochi Bey witnessed the rule and favor of the two sultans in the century he lived, and presented his treatises in a master statesman style with differences in accordance with the needs and requirements of the period. Kochi Bey wrote his treatise to Murat IV with a public interest and with the obligation to be the witness of the time. He wrote the treatise he presented to Ibrahim I upon the Sultan's personal request. The differences in the reasons and motives of the writing also affected the content of the treatises in this context.

It is clear that Kochi Bey's treatises differ in terms of style and content, and that they were written in accordance with the characters, mental state, education level of the sultans, and with their life before the throne and their way of ascension to the throne. In this context, it is seen that the two treatises are very different, and were written in this way by Kochi Bey, deliberately, on the basis of necessities. When we read the booklet of Murat IV, which constitutes the characteristic of the Ottoman State internal political report, and the booklet of İbrahim I, which is detailed in calligraphy phase, and contains the protocol / state official formation and information on the Sultan's body language; differences in language characteristics immediately draw our attention. In addition, the varying shapes of the content as a result of the differences in the character and psychology of the sultans are another point of distinction that draws our attention. The difference of the style in Kochi Bey's treatises is also closely related to the training of language of the sultans to whom the treatises were presented. The first treatise was presented to Murat IV, who has a good knowledge of Persian and Arabic languages, in twenty-two chapters. For this reason, the language of this treatise is heavier and denser. The education that İbrahim I received before his ascension to the throne was insufficient to prevent him from being competent in administrative terms. Apart from the lack of foreign language education, the language in the explanation of İbrahim I, who did not even know the meaning of some terms and concepts belonging to the state order, is therefore as simple and clear as possible.

In the treatise presented to Murat IV, the reforms the Ottoman Empire needed were specified, and prescriptions for its restructuring were put forward. The reasons of weakening have been investigated by mentioning the magnificent period of the Ottoman Empire. In the treatise presented to İbrahim I, unlike the treatise of Murat IV, he gives information about the state order and order in its general and conceptual framework. Thus, the treatises differed in their contents that responded to the needs of the time period, and influenced the sultans. In his treatises, Kochi Bey obeyed the order of "speaking according to the levels of the people and the powers of the mind" as stated in a hadith of the Prophet Muhammad. Although many studies have been done on the historical value and importance of the treatises of Kochi Bey, the differences between the treatises have not been discussed in any previous study in a multifaceted way. When we compared the two treatises through the text critical method, we came across two very different styles and contents of treatises. As required by the time and addressee, Kochi Bey has allowed us to witness to a period through his treatises between which the differences seem obvious. Our study aims to make this testimony obvious through the comparison of the two treatises. Kochi Bey gave two different paintings to the world history with his treatises to Murat IV and İbrahim I. The treatises are also valuable in sociological, psychological, bureaucratic, literary and moral aspects.

## Giriş

Tarih; geniş bir bakış açısı, derin bir anlayış ile okunduğunda birçok hakikati işaret edecek olan bir pusula gibidir. Koçi Bey risaleleri de tarihin kıymetli pusulalarından biri kabul edilebilir. Osmanlı gibi cihan sathına yayılmış, uzun yüzyıllar boyu hâkimiyet tesis etmiş bir devletin içinde bulunduğu süreci en hassas bir dönemde risaleleri ile dillendirmiş olan bu devlet adamı, zor zamanda zoru söyleme, zor olana söyleme yeteneğini sergileyebilmiştir. XV. ve XVI. yüzyılların yükseliş döneminden sonra bozulmanın belirginleştiği XVII. yüzyılda; mızacı sert, tedbiri kat'i olan tarihe nam salan IV. Murat Han gibi bir hünkâra; devletin en üst kademesini dahi eleştirir bir içerikle risalesini yazan Koçi Bey, bozulmalar ve çözümleri üzerine kalem oynatmıştır. Ortaçağ'da kurulan, birçok çağı kapsayan icraatları ile çok sayıda coğrafyayı birden etkisi altına alan, beylik düzeninden devlet nizamına geçişi ile dünyanın askeri ve idarî en büyük gücü haline gelen Osmanlı'nın bu gelişmişliğin ve adalete dayalı nizamının temellerindeki sarsıntının bir risalede nerdeyse tüm boyutlarıyla dile getirildiği, çözüm önerisi üzerinden ele alındığı ve devletin mutlak manada tek idari gücü olan hükümdara nasihat üslubu ile sunulduğu XVII. yüzyıldan günümüze geldiğimizde gelenekçi ıslahat düşüncesinin zirvesi<sup>1</sup> olarak görülen Koçi Bey'in öngörüsünü takdir etmemek mümkün değildir.

İlim adamı ve siyasi kimliği ile tarihi manada devlet sürecine vakıf ve gelecek kaygılarını mezc eden risalelerinde Koçi Bey, temelde vurguyu adalete yapmıştır diyebiliriz.

Osmanlı Devleti adaleti, sisteminin hem hareket noktası olarak almış, hem de sisteminin merkezine koymuştur. Bunun için "adalet mülkün temelidir" ilkesi yönetim anlayışının veciz bir ifadesi olarak zihinlere yer etmiştir. Bizans İmparatorluğu'nun ve Balkanların anarşi içinde olduğu bir dönemde Osmanlı fütuhatının hızla ilerlemesinde ve sınırlarının genişlemesinde Osmanlı adaletinin önemli bir rol oynadığı tarihçiler tarafından kabul edilen bir husus olduğu

<sup>1</sup> Mehmet Öz, *Kanun-ı Kadimin Peşinde Osmanlı'da Çözüm ve Gelenekçi Yorumları* (İstanbul: Dergâh, 2019), 78.

bilinmektedir. Osmanlı, Avrupa'nın aksine, temel hedefleri arasına üretim, para, hürriyet, eşitlik kavramlarından ziyade "adalet" kavramını koymuştur. Zira o devirdeki şartlar altında toplumların veya fertlerinin en önemli ihtiyacı adalettir.<sup>2</sup>

Bu sebeple sorunları dile getirirken çözüm önerisi olarak geçmiş hükümdarların icraatlarına düzenli atıflarda bulunan Koçi Bey'in adalet temeline oturmuş Osmanlı Devleti'ni eski düzenine kavuşturmak için yapmış olduğu adalet vurgusu dikkate şayandır. Öyle ki risalenin "Büyük Osmanlı Sultanlarının (Allah Onlara cennet çardaklarında yer versin), Vezirlerin, Divan Üyelerinin, Nedimlerin ve Padişah Yakınında Bulunan Saray Adamlarının Durumlarının Bildirilmesi Hakkındadır" başlığı altında (risalenin ikinci başlığı) hemen girişte, "Sonları mutlu olan yüce ataları, eski Osmanlı sultanları, Sultan Süleyman Han Gazi'ye gelinceye kadar adalete yakınlaşmış olan Divân-ı Hümâyûn'da bizzat hazır olup,..." ifadesine öncelikle yer vermiştir. Risalesine, adalet üzere bina edilmiş bir kuruma padişahların liderlik etmesine vurgu yaparak başlamayı tercih etmiştir. Bu bağlamda Osmanlı'da Koçi Bey'in görmüş olduğu en derin eksikliğin adalet olduğunu ve bu kurumun teminatı olarak görmüş olduğu hükümdara risalesini pendnâme şeklinde takdim etmiş olduğunu söyleyebiliriz.

Bu çalışmamızda; ana hatları adalet, devlet nizamı, bürokratların halleri, toprak sistemi, askeri düzen ve yeniçeri, reâyanın durumu, ilmiyye sınıfının değerlendirilmesi, haydutluk, eşkıyalık ve rüşvet konuları etrafında şekillenmiş olan 1631 tarihli IV. Murat risalesi ile I. İbrahim'in isteği üzerine yazılan *Sicill-i Osmanî*'ye göre padişahın tahta cülusunda 1640 tarihinde takdim edilen I.İbrahim risalesi<sup>3</sup> arasındaki farklılıkları ele almaya çalıştık.

Koçi Bey risalesi denildiğinde akla ilk gelen IV. Murat'a sunulan tavsiye niteliğinde olan risaledir. Koçi Bey'in, IV. Murat'a sunduğu bu ilk risalesinin, II. Osman döneminde yazılmış olan anonim *Kitâb-ı Müstetâb*'in genişletilmiş şekli olarak<sup>4</sup> dönemin ihtiyacına binaen hususi bir talep olmaksızın kaleme alındığı bilgisi kaynaklarımızda yer almaktadır.<sup>5</sup> İkinci yazmış olduğu risale ise I. İbrahim'in talebine binaen daha çok padişahın devlet işlerinde uyması gereken usul ve esaslara yer verdiği risalesidir ki bu çalışmada, padişahların karakterlerine göre şekillendiklerini tespit ettiğimiz risalelerin üsluplarını ve içerik-muhtevalarını hususi olarak karşılaştırmalı tarzda ele aldık.

Malzeme bakımından Osmanlı'nın duraklama ve gerileme dönemlerini inceleyen ıslahatçı teklifler doğrultusunda sosyal-idarî-iktisadî tespitlerde bulunabilmek için Koçi Bey risalesinin kaynak değerini fark eden birçok Osmanlı tarihi araştırmacısı, IV. Murat risalesini ihtiyaç duydukça referans almaktadır. Ancak I. İbrahim'in risalesi daha spesifik olduğundan IV. Murat risalesine göre geri planda kalmaktadır. Musa Şimşekçakan, Koçi Bey risalesi ve XVII. yüzyıl tarih felsefesini konu almış olduğu yüksek lisans çalışmasında I. İbrahim risalesini çalışma kapsamına almama gerekçesi olarak gerekli malzemenin bu risalede bulunmayışını sebep göstermektedir.<sup>6</sup>

Akademik kaynak değerleri birbirinden farklı olan bu risalelerin karşılaştırılması noktasında mevcut bilimsel boşluğunun doldurulması ihtiyacına cevaben makalemiz teşekkül etmiştir. Bu bağlamda karşılaştırma usulü ile risaleleri kendi içlerinde değerlendireceğimiz çalışmamız, bundan sonraki süreçte yapılacak araştırmalar için de farklı bir bakış açısı sunmuş olacaktır. Ayrıca Koçi Bey'in dönemi anlamımıza yardımcı olan IV. Murat risalesinin tarihî katkısının da ötesinde müellifimizi daha iyi tanımamıza bu çalışmanın hizmet edeceği kanaatindeyiz. Muhataplarının eğitim ve kültür seviyelerini dikkate alarak değiştirdiği üslubu, ihtiyaca binaen geliştirdiği çözümleri üzerinden Koçi Bey'in devlet adamlığına dair hususları da araştırma boyunca dolaylı olarak ele almış olduk.

<sup>2</sup> Bayram Kodaman, "Osmanlı Devleti'nin Yükseliş ve Çöküş Sebeplerine Genel Bakış", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16/3 (2007), 3.

<sup>3</sup> Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, Haz. Nuri Akbayar (İstanbul: 1996), 3/891.

<sup>4</sup> Yaşar Yücel, *Kitâb-ı Müstetâb* (Ankara: 1974), 26.

<sup>5</sup> Mehmet Öz, "Kitâb-ı Müstetâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), EK-2/ 69.

<sup>6</sup> Musa Şimşekçakan, *Koçi Bey Risalesi ve On Yedinci Yüzyıl Tarih Felsefesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992), 7.



## 1. Koçi Bey Risalelerinin Yazıldığı Ortam

Risalelerin yazıldığı ortamı ifade etmek için risalelerde Koçi Bey'in tespit etmiş olduğu problemleri ifade etmek, çevresel bir görüş yakalamamıza yardımcı olacaktır.

Koçi Bey'in tanıklık ettiği dönemde Osmanlı Devleti her ne kadar içyapıda sıkıntılar yaşasa, idarî, içtimaî, iktisadî ve askerî alanlarda ıslahatlara ihtiyaç duysa da dış görünüşü itibariyle hala heybetini korur bir görünüm arz etmektedir. İran'dan Fas'a, Orta Avrupa'dan Yemen'e kadar uzanan hâkimiyet alanıyla dünyanın en geniş imparatorluklarından biri konumundadır. Öte yandan askerî sahada yeniçerilerin disiplinsiz, padişah katledecek denli başına buyruk tutumları, farklı din, dil, mezhep ve ırkın bir arada yaşadığı hâkimiyet altındaki geniş coğrafyaların idarî meseleleri, devlet adamlarının liyakatsizlikleri, saraydaki olayların entrikalar çerçevesinde gösterdiği gelişmeler, uzun süren savaşlar, Anadolu'da isyanlar, hazinenin zaman zaman içine düştüğü dar boğazlar Koçi Bey'in döneminde gözle görülür bir hal almıştır. Bunlar olurken devletin başında on bir yaşında bir çocuk vardır. Ancak bu çocuk büyüdüğüde saltanatın idarî gücünü ele geçirdiğinde yeniçeri ve sipahi ocaklarını sindirip isyancıların başı olan Topal Recep Paşa'yı idam ettirecek, bu süreçten sonra iktidarın varlığı yeniden hissedilir bir hale gelecektir. IV. Murat'ın bu aşamadan sonraki tutum ve davranışlarında zikretmiş olduğumuz buhranlı süreci yakinen gözlemlemiş olması ve Koçi Bey gibi bir ıslahat taraftarını yanı başında buldurması etkili olmuştur.

Bu bağlamda IV. Murat'ın ıslahat hareketlerine öncülük eden eser olarak Koçi Bey'in risalesi ifade edilebilir ki Bağdat seferine padişahın çıkışını teşvik eden metin<sup>7</sup> de risalenin içinde mevcuttur.<sup>8</sup>

Koçi Bey'in risalelerini kaleme aldığı ortamı daha iyi tanımak ve tanımlamak için özellikle IV. Murat'a yazmış olduğu raporunun içeriğini iyi analiz etmek gerekir. Öyle ki risaleyi meydana getiren her bir başlık dönemin sıkıntılarını ve risalelerin kaleme alındığı ortamın ayrıntılı tasvirini vermektedir. Aslında Koçi Bey'in, kânun-ı kâdime aykırı olan uygulamaları, mansıpların ehil ve hak sahibi kişilere verilmemesini, vezir-i âzâmın bürokratik sıkıntılarını aşması anlamına gelebilecek tekilliği kazanamaması gibi meseleleri başlıklarında genel manada vurgulayarak öne çıkarması, gelenekçi ve idarî anlamda merkezîyetçi niteliği ağır basan bir ıslahata taraftar olduğunu göstermektedir.<sup>9</sup> IV. Murat risalesinde yer alan; devlet kademelerindeki hiyerarşik bozulma, tımar-zeâmet sistemindeki köklü kuralların pervasızca çiğnenmesi, yeniçerinin içine yabancı unsurların dikkatsizce alınması, reâyanın fakirleşmesi ve zalimane yollar ile fakirliğe mahkûm edilmesi, ilmiye teşkilatının ahlakî bozuklukları, ulufe giderlerinin çokluğu ve sebepleri gibi mevzular o dönemi tasvir eden diğer bazı tespitlerdir.

Koçi Bey, IV. Murat'a ve I. İbrahim'e yazdığı risalelerinde neredeyse bütün nasihatnamelerin temel konusu olan kamu görevlilerinin tayinleri, terfi usulleri ve bu mevzularda görülen suiistimallere dair meselelere de değinmiştir. Devlet yönetiminde bürokrasinin önemini iyi bilen Koçi Bey, vezirler ve beylerbeyi gibi üst kademe yöneticilerinin seçilme yöntemlerini, görev ve yetkilerini tarif edip bürokrasideki yozlaşmanın nedenlerini ortaya koymaya çalışmaktadır. Osmanlı Devleti'nde kuruluş ve yükselme dönemindeki üst kademe yer alan önemli devlet adamlarının ehliyet, liyakat ve güzel ahlâk sahibi kişilerden seçilmesine özen gösterildiğini ifade eden Koçi Bey, bilhassa rüşvet alımının önüne geçilmesinin bürokrasideki atama sisteminde meydana gelecek değişiklik ile engellenebileceğini düşünmektedir.

Koçi Bey IV. Murat'a yazmış olduğu risalesinde bazı rapor başlıklarının altında problemlerin başlangıç tarihlerini ve hangi padişah zamanında başladığını da özellikle belirtmektedir. Hatta bu problemin ortaya çıkışının nasıllığını ince ayrıntılarına kadar aktardığı bölümler de mevcuttur. Vezir-i âzamlık makamında olanların işlerine kimsenin karışmadığı, görev tayini ve azlinin ellerinde olduğu, padişah ile vezir-i âzam arasındaki ilişki hakkında

<sup>7</sup> Koçi Bey'in arzları, bilinen matbu nüshalardaki bilgilerden ibaret değildir. Koçi Bey'in IV. Murat'ın Bağdat Seferi hakkındaki stratejisini çizen bilgileri Hammer'in faydalandığı Berlin nüshasında mevcut olup diğer nüshalarda bu bilgi bulunmamaktadır. bk. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 26/145.

<sup>8</sup> Yılmaz Kurt, *Koçi Bey Risalesi* (Ankara: Akçağ, 2018), 81.

<sup>9</sup> Mehmet Öz, *Kanun-ı Kadimin Peşinde*, 82.

kimsenin malumat sahibi olamayacağı hususlarını evvela dile getirmiştir. Ahiren değişen durumun tablosunu net açıklamalar ile ortaya koymuştur. Şöyle ki; nedimlerin ve padişah yakınlarının rütbe elde ederek meydan bulup saltanat işlerine karıştıklarını, vezir-i âzamlara olmayacak işler teklif ettiklerini, yerine getirmeyen vezir-i âzamlara da türlü iftiralar atarak azillerine, katillerine, sürgünlerine yahut mallarının müsaderesine sebep olduklarını açıkça ifade etmektedir. Böylece bu raporlar risalelerin yazıldığı dönemdeki sosyal ve idarî durumu okumamızı kolaylaştırmaktadır.<sup>10</sup>

Danışman, Koçi Bey'in çok defa iki padişaha da telhislerinde ifade ettiği bozuklukları tarihi sıralama içerisinde zikretmiştir. Kuruluş ve yükseliş dönemlerinde padişahın geniş salahiyetler ile tesis etmiş olduğu mutlak otoritesi ilmiye sınıfının denetimi altındaydı. Başlangıcından Kanunî dönemine kadar padişahlar da gayet yetkin, mahir, bilgili, donanımlı kimselerdi. Danışman bu durumu zikrettikten sonra Kanunî döneminin akabinde saray içi manzarayı kadın hâkimiyeti altında, entrikalar çerçevesinde arz etmektedir. Koçi Bey'in imparatorluğun çöküşünü Kanunî devrine kadar götürmesinin sebebi olarak Danışman, bu müdahaleleri dile getirmiştir. Ona göre dalkavuk ve fırsatçı zümrenin saray kadınları ile birlikte iş tutması neticesinde halktan uzaklaşan hükümdar figürü, otoritenin sahibinde meydana gelen bozulmaya işaret etmektedir. II. Selim, III. Murad ve III. Mehmed gibi hükümdarlar, bunun bariz örnekleridir. Sarayda özellikle bu hükümdarlar döneminde gözde, haseki veya valide sultan olarak, yahudi Nurbânû veya Venedikli Safiye (Bafo) sultanlar, hükümdarların iç ve dış siyasetlerinde onlara adeta hâkim pozisyonadılar. Bu hanımlar Müslüman olduktan sonra gereken terbiyeyi almış olsalar bile asıl hüviyetlerini yeri geldikçe sarayda sergilemekten de geri durmamışlardır.<sup>11</sup>

Bu bağlamda saltanat makamının içinde bulunduğu cendere saray kadınlarının iktidara olan ciddi müdahaleleridir ki zamanın idari problemlerinin başında bu gelmektedir. Risalelerden ilkinin sunulduğu IV. Murat, iktidarının çocukluk ve gençlik döneminde bu problemi ciddi şekilde yaşamıştır. Ancak Koçi Bey risalesinde birçok soruna değinmekle birlikte bu soruna ilginç bir şekilde hiç yer vermemiştir. Bu durum tam nüshası nayab zannedilen I. İbrahim'in risalesini bulup yayınlayan Ali Kemalî Aksüt'ün de dikkatini çekmiştir:

Koçi Bey, bu cesur siyasetnövüs, tefahhusatında Sultan Süleyman zamanından başlayarak devleti zaafa düşüren hastalığı bir müşerrih gibi ortaya koymuş, bilhassa on sekizinci telhisinde inhitatin beş sebepten ileri geldiğini göstermiş ve Murad III zamanından Murad IV zamanına kadar memlekete girmiş olan bütün suiistimalleri kaydederek, içtimaî ve siyasî teşkilatta ve idarî usullerde inhitati hazırlayan amilleri tespit eyleyerek padişahı intibaha getirmeğe çalışmıştır.

Dikkate şayandır ki Murad III'den beri saltanat işlerine kadınlar da karışarak inhitata geniş nispette müessir oldukları halde Koçi Bey, şerhlerinden çekindiğinden midir, nedir? onlardan hiç bahsetmemiş, islahat tedbirleri arasında idarenin bu unsurdan kurtulması hakkında hiç imada bulunmamıştır.<sup>12</sup>

Devlet yöneticisi ulema, vergi ödeyenler ile yönetici zümre gibi kesimler arasında Osmanlı siyasi hayatının temellerini gören Koçi Bey, nizamın bozulmasında bu kesimler arasındaki sınırların ihlalinin rolü olduğuna inanmaktadır.<sup>13</sup> O, bürokratik yapıyı hüviyet problemi olarak görebileceğimiz bu durumu, ekonomik, idarî, sosyal çözümlenin başlıca sebeplerinden biri olarak düşünmektedir.

Koçi Bey'in risalelerinin yazılmış olduğu ortam şarkta ve garpta misli bulunmayan bir terakki ve ihtişamın sahibi iken yavaş yavaş parlaklığını kaybeden ve belki inkıraza yüz tutan Osmanlı İmparatorluğu'nun halindeki perişanlığın, nizamdaki bozukluğun, bir kelime ile inhitatin görüldüğü,<sup>14</sup> Avrupa'nın coğrafi keşifler yoluyla uzak coğrafyalarla ekonomik ilişkiler geliştirdiği, teknolojik bir takım atılımlar ile dünya askeri gücünün panoramasında büyük

<sup>10</sup> Zuhuri Danışman, *Koçi Bey Risalesi* (Ankara: MEB. Yay.,1972), 20.

<sup>11</sup> Danışman, *Koçi Bey Risalesi*, VI-VII.

<sup>12</sup> Ali Kemalî Aksüt, *Koçi Bey Risalesi* (İstanbul: Vakıf Yay.,1939), 11.

<sup>13</sup> R.A. Abou-El-Haj, *Modern Devletin Doğası: 16. yüzyıldan 18. yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu*, çev. Oktay Özel ve Canay Şahin (Ankara: İmge Kitabevi, 2000), 52.

<sup>14</sup> Aksüt, *Koçi Bey Risalesi*, 10.



değişikliklerin meydana geldiği bir döneme denk gelmektedir. Koçi Bey bu ortamın farkındadır ancak dünya güçleri içerisinde Osmanlı gücünün daim olmasını iç siyasi yapının hakkaniyete ve adalete dayandırılmasını raporlamaktadır.

## 2. Koçi Bey Risalelerinin Yazılış Sebepleri

Osmanlı geleneğinde önemli yeri bulunan halkın doğrudan padişah ile iletişime geçip, dertlerini dile getirdikleri “arz-u hâl” uygulaması Koçi Bey'in risalesinde de üzerinde önemle durduğu konulardan biridir. Nitekim IV. Murat da “Bütün kullarımın bana şikâyetlerini bildirme hakkı vardır.” deyip vezirine herkesin dilekçesinin alınması yolunda kesin talimat vermişti. Koçi Bey de bunun doğru ve yerinde bir uygulama olduğu kanaatini vurgulayıp, bu uygulamanın devam etmesini nasihat etmiştir.<sup>15</sup>

Denilebilir ki halk adına savunmuş olduğu “şikâyet hakkı uygulamasının” bir tezahürü olarak Koçi Bey, IV. Murat Han'a risalesini yazmıştır. Osmanlı saray sistemini, bürokrasisini bilen ve tarihi süreç içerisinde hâkimiyet coğrafyasının gelmiş olduğu son durumun canlı bir şahidi olarak tabir caiz ise şikâyet hakkını kullanmış, padişaha sunduğu risalesinde de halkın şikâyet bildirme hakkını açıkça dile getirmiştir.

Koçi Bey raporunu Osmanlı Devleti'nin, teşkilatının, hanedanının ve yönetme tarzının kuruluş döneminde olduğu gibi parlak günlerine dönebilmesi için kaleme aldığı ifade etmektedir. Ayrıca âlemin bozukluğu, insanların ahvallerinin bozulması, nice başarısız sefer neticesinde milletin hazinesinin ziyana uğraması, reâyanın ve berâyanın ayaklar altına düşmesine ciğeri dayanmayarak Allah'ın yardımı ile bu sistemin nasıl düzeleceğini kısaca IV. Murat'a anlatmak üzere risalesini yazdığını duygusal, cesur ve gerçekçi bir üslup ile açıklamıştır.<sup>16</sup>

Saray protokolünü en ince teferruatına kadar bilen Koçi Bey, sarayın iç işleyişiyle enderun hayat ve çevresini çok iyi tanımasının yanı sıra IV. Murat'ın kendisine bazen bir günde dört- beş defa danıştığı, Sultan İbrahim'in de bilgisinin yetmediği müşküllerle karşılaştığında kendisinden çok acele cevaplar beklediği bir şahsiyet olarak ârz-ı endâm etmektedir. Devlet mekanizmasının çeşitli şube ve müesseseleriyle işleyişine, idarî usul ve tatbikata dair derin vukufu, onun en azından ve hiç değilse Dîvân-ı Hümâyün kalemlerinin güngörmüş bir emektarı olduğunu düşündürür.<sup>17</sup> Bu iktidara yakın oluş ve danışmanlık pozisyonu Koçi Bey'in risalelerini kaleme almasındaki en büyük etkenlerden biridir. Bu risalelerin kaleme alınışı noktasında Koçi Bey'in ifadesi mecburiyete, sosyal bir sorumluluğa binaen olduğu yönündedir. Yıpranmanın siyasî ve askerî olarak bariz hal aldığı XVI. yüzyılın sonlarından başlayarak ülke ve devletin içine düşmüş olduğu vahim durumun umumî manzarasını resmettikten sonra ülkeyi hükmü altına almış olan şerir işleri seyredip de sessiz kalmanın kendisi için mümkün olamayacağını ifade eder. Bu sebeple gördüklerini ve düşüncelerini bütün acılığı ve açıklığıyla hükümdara duyurmayı kendisi için mecburî bir vazife saydığını belirtir.<sup>18</sup> Bu mecburiyete binaen IV. Murat'a yazılan risalede oldukça cesur bir üslup kullandığını bu yönüyle Machiavelli'ye benzetildiğini ifade etmek gerekir.<sup>19</sup>

Tarih ilmene vukufu ile Osmanlı Devleti'nin evvelini bilen bugününü gören ve yarını yoran tarzı ile ortamın ve zamanın gerekliliklerini en ince ayrıntılarına kadar dikkate almış olan Koçi Bey, iki padişahın yakın manada güncel ifadesi ile “yönetim danışmanlığını” yapmıştır. Kendi şahsî çıkarları mevzu bahis olmayıp kamu yararını güderek yazılmış olan risalelerinde, iki padişahın da iktidarlarına dair ihtiyaçlarına yönelik risalelerin kaleme alındığı görülmektedir. Bununla birlikte her ne kadar Koçi Bey risalelerini bir sosyal sorumluluk duyarlılığı ile ihtiyaca binaen yazmış görünse de Rifa'at Ali Abou-El-Haj, Koçi Bey'in eskiye, klasik döneme olan özlem ile kaleme aldığı risalelerindeki niyeti kendi aleyhine bir değişim olması sebebine bağlı görür.<sup>20</sup>

<sup>15</sup> Danışman, *Koçi Bey Risalesi*, 110-111.

<sup>16</sup> Hüseyin Bal, “Machiavelli ve Koçi Bey'de Siyaset, Adalet ve Erdem”, *Türkiyat Araştırmaları* 9 (2009), 85.

<sup>17</sup> Ömer Faruk Akün, “Koçi Bey”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/143.

<sup>18</sup> Akün, “Koçi Bey”, 26/143.

<sup>19</sup> Gülbende Kuray, “Türkiye'de Bir Machiavelli: Koçi Bey”, *Bellekten* LII/205 (Aralık 1998), 1655-1656.

<sup>20</sup> Abou-El-Haj, *Modern Devletin Doğuşu*, 61-62.

Abou-el-Haj, genel manada nasihatname yazarlarına ve yazılmış olan telhislere farklı bir bakış açısı ile yaklaşarak birçok açıdan sıkı kurallı toplum talebi, güçlendirilmiş merkezi otorite, sınıflar arası geçişe izin vermeyen statik sistem, ideal geçmiş kavramına yapılan vurgu gibi meselelerde eleştiri arz etse de Koçi Bey'in risalesini başka eserlere öncülüğü, yapısal manada Osmanlı'yı anlama imkânı sunması, XX. yüzyıl modern tarihçilerine malzeme olarak ayrıntılı bilgi aktarımı, "nizâm-ı âlem" Osmanlı dünyasını ifade etmesi noktalarında takdir eder.<sup>21</sup>

I. İbrahim'e sunulan risale ise abisi IV. Murat'a yazılan risale gibi kendisi için de bir risale yazılmasını istemesi üzerine kaleme alınmıştır.<sup>22</sup> Hatta bu risalenin oluşumunun karşılıklı mektuplaşmalar şeklinde gerçekleştiğini söyleyebiliriz.

I. İbrahim risalesinin "Kitabı Tez Gönder" başlığının altında Koçi Bey'in serdettiği bazı ifadeler buna delalet etmektedir. I. İbrahim'in Koçi Bey'e hitaben "Kitabı tez gönder" diye fermân-ı şerifi ulaşınca acele ile yazılmış bölümün önden gönderildiği sonra başka bir bölümün gönderildiğinden bahsedilmektedir. Ayrıca Koçi Bey, I. İbrahim bir nüshayı yazılması için geri gönderdiğinde diğer nüshanın padişahta kalmasını istemektedir.<sup>23</sup> Koçi Bey'in risalelerini bulup tahşiye eden Ali Kemâlî Aksüt, I. İbrahim'e yazılan risale hakkında benzer ifadeler yer vermektedir.<sup>24</sup>

Bu durumda Koçi Bey'in risalesinde açıkça görüldüğü ve kendi ifadelerinden anlaşıldığı üzere raporların kaleme alınış sebepleri birbirinden ayrı ayrı olup farklı sebeplere matuftur. Bu münasebetle içerikleri ve üslupları da başka başkadır.

### 3. IV. Murat Risalesi İle I. İbrahim Risaleleri Arasındaki Farklılıklara Genel Bakış

Koçi Bey'in öncesinde IV. Murat'a sonrasında ise I. İbrahim'e takdim ettiği telhislerin anlam, içerik, üslup ve ifadelerindeki farklılıklar dikkat çekici boyuttadır. Danışman'ın da ifade ettiği gibi evvela farklılık kullanılan dilin özellikleri bakımından dikkat çekmektedir. IV. Murat'a yazılan risalenin dili ağır, süslü ve sanatlıdır. I. İbrahim'e sunulan risalede ise dil sade ve gayet açık kullanılmıştır. İki hükümdarın kültür ve bilgi düzeyleri tetkik edildiğinde bu durumun gayet normal olduğu görülecektir.<sup>25</sup>

Koçi Bey'in risalelerinde IV. Murat'ın ve I. İbrahim'in; karakterlerini, tahta çıkmadan önceki yaşantılarını, tahta çıkış süreçlerini, eğitim durumlarını ve en önemlisi de ihtiyaçlarını dikkate aldığı görülmektedir. Koçi Bey'in dikkate almış olduğu bu hususlar risaleleri kullanılan dil, hitap şekli, içerik-muhteva ve üslup yönlerinden başkalaştırmaktadır. Bu sebeple çalışmamızda risaleleri çok yönlü olarak karşılaştırmak ve farklılıklarını tespit etmek gayesi ön plana çıkmıştır.

IV. Murat'a yazdığı risaleyi kamu yararını güderek ve zamanın şahidi olma yükümlülüğü ile yazan Koçi Bey'in, I. İbrahim'e sunduğu risalesini padişahın bizzat kendi isteğine binaen kaleme aldığını yukardaki bölümde zikretmiştik. Burada ise iki risale arasındaki farklılıkları karşılaştırmaya başlarken yazılış sebeplerindeki başkılığın iki risalenin ayrılmaya başladığı ilk nokta olduğunu söylemek isteriz. Yazılış sebep ve saiklerindeki farklılık içeriklerini de bu bağlamda etkilemiştir. Genel anlamda bahsettiğimiz bu noktalar, aşağıda ayrı ayrı başlıklar halinde tafsilatlı şekilde ele alınmıştır.

#### 3.1. Koçi Bey Risalelerindeki Farklılıklara, IV. Murat'ın ve I. İbrahim'in Karakter Ve Psikolojisinin Etkisi

Sultan IV. Murad Han, çocuk denecek yaşta olmasına rağmen, saltanat işlerine yabancı kalmamak için her işi öğrenmek ve mahiyetini anlamak istiyordu. Çok zeki ve seri anlayışlı ve hafızası kuvvetli olduğundan, yaşı ilerledikçe devlet işlerine alâkası artıyordu. Diğer taraftan ilim öğreniyor, tarih kitaplarını okuyor, dedelerinin hal ve hareketlerini, çeşitli durumlar karşısında aldıkları tedbir ve tavırları tek tek inceliyordu.

<sup>21</sup> Abou-El-Haj, *Modern Devletin Doğuşu*, 51-53.

<sup>22</sup> Seda Çakmakcioğlu, *Koçi Bey Risaleleri* (İstanbul: Kocabalı Yayınevi, 2007), 14.

<sup>23</sup> Danışman, *Koçi Bey Risalesi*, 149.

<sup>24</sup> Aksüt, *Koçi Bey Risalesi*, 12-13.

<sup>25</sup> Danışman, *Koçi Bey Risalesi*, XII.

IV. Murad, Osmanlı padişahları arasında farklı karakterde bir şahsiyettir. İrade ve hâfızası kuvvetli, gözü hiçbir şeyden yılmayan bu hükümdar vesâyet altında yaşadığı yıllarda devlet işleriyle ilgilenmiş, tebdil-i kıyafet ile çarşı-pazar gezerek her şeyi yakından görüp anlamaya çalışmış, memleketin iç ve dış durumunu düzeltebilmiştir. Gittikçe artan sert tutumunu daha çok kötülüklerine inandığı kimseler hakkında göstermiştir. Bazı Batı kaynaklarında, onun her tarafta hafife bulundurduğu ve bir mühtediye tercüme ettirdiği Machiavelli'yi okuduğu rivayet edilir.<sup>26</sup>

Dedelerinden Yavuz Sultan Selim Han'a özeniyor, onun gibi olmak için her yönden kendisini yetiştiriyordu. Onun gibi bilgili, onun gibi güçlü kuvvetli, onun gibi korkusuz olmak için çırpınıyordu. Zaman zaman halkın içine girer, değişik kıyafetlerle onların sohbetlerini dinlerdi. Halkın derdini halktan bir kimse olarak yerinde incelerdi, insanların kimden nasıl zarar gördüğünü, zulüm merkezlerini tek tek tespit etti.<sup>27</sup> IV. Murat'ın dedesi Yavuz Sultan Selim Han'a olan meyli Koçi Bey'in dedelerine atıflar yaparak, onların icraatları ile güncel icraatlar arasında farklılıkları ortaya koymasına sebep teşkil ettiğini söyleyebiliriz.

Koçi Bey risalesine, IV. Murat Han'ın tabiatına uygun bir giriş ile sultanın hem niyetini hem de hareketli karakter yapısını tetikleyecek şekilde başlamıştır.

Yüce Allah'a hamdolsun, hünkârımızın düzen gösteren ve cihanı süsleyen yüksek rey ve bereket meydana getiren nurlu fikirleri, zulüm ve fesadın kökünü kazımak ve adâlet örtüsünü yaymak tarafına yönelmiş bulunduğu bütün insanların malûmu olmakla herkes düşüncesini pâdişâh cenahlarına bildirmeğe başladılar. Bir zerre olan bu fakir kulunuz da uzun lâyhayı, devletin sığmağı pâdişâh eşîğine arz etmekle acele ettim ki, âlemin bozukluğu ve insanların ahvalinin değişmesi sebebinin ne olduğu ve Allah'ın inayeti ile ne suretle düzeleceği kısaca padişahımızın malûmu olup, gittikçe şahane ve güzel eserler meydana gele...<sup>28</sup>

Koçi Bey risalesinin, IV. Murat'ın üzerinde ciddi manada etkili olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Denilebilir ki, köklü islahata girişmek fikri IV. Murat'a bir dereceye kadar Koçi Bey risalesinden sonra gelmiştir.<sup>29</sup>

IV. Murat, Anadolu cenahındaki isyanları, payitahttaki anarşiyi, yeniçerilerin taşkınlıklarını, devlet adamlarının liyakatsizliklerini görmüştür. Kişiliğinin şekillenmesinde ve sert mizacında gördüğü bu olayların da ciddi etkisi vardır. Öyle ki yeniçeri askerleri IV. Murat'ın gözünün önünde sadrazam Hafız Ahmet Paşa'yı katletmişlerdir. Daha çocuk yaşta olan, hükmü geçerlilik kazanamamış padişah bu duruma engel olamamıştır. Saltanatının ilk yıllarında gayr-i iradî bir şekilde Valide Sultan'ın ve saray ağalarının, tesirinde kalmıştır. Ancak yirmili yaşlarında Koçi Bey'in kendisine risalesini de sunma fırsatı bulduğu yıllarda devlet idaresini eline almıştır. Onun sert ve tavizsiz uygulamalarında bu risale etkili olmuştur. Çünkü Koçi Bey'in padişahın güçlü olması, yönetimi sıkı bir şekilde elinde tutması şeklindeki uyarıları Sultan Murat'ın düşüncesiyle de örtüşmektedir.<sup>30</sup>

Koçi Bey'in IV. Murat'a sunmuş olduğu risalede sorunları açık bir lisan ile hatta padişahın kendisini yer yer eleştirir, yer yer nasihat eder şekilde serdetmesi, devlet yönetimindeki tedbir usullerini padişahın şiddetli tabiatına yatkın yöntemler ile dile getirmesi, tavsiyelerde bulunması tarzının I. İbrahim risalesinde görülmemesi; iki risalenin iki ayrı padişahın karakterlerine göre şekillendiğinin önemli bir göstergesidir.

IV. Murat Han'a yazılan risalede tedbir vurguları padişahın sert mizacına uygun tarz ve yöntemlerin telkini ile verilmektedir. Öyle ki "kahr yoluyla" kul topluluğunun nizam altına alınacağı ve geçmiş padişahların bu yolla tedbir aldıklarını dile getiriyor.<sup>31</sup> Din ve devletin menfaatine ters düşen en küçük hataları bile affetmeyen bilhassa zulüm ve hıyaneti, emre itaatsizliği şiddetle cezalandıran Sultan Murat Han, öte yandan hassas ve ince bir kalbe sahipti. Çok güzel şiirler yazdı ve şairleri koruyup himaye etti.<sup>32</sup>

<sup>26</sup> Ziya Yılmaz, "IV. Murat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31/182.

<sup>27</sup> Ahmet Şimşirgil, *Kayı VI* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014), 140-141.

<sup>28</sup> Danışman, *Koçi Bey Risalesi*, 3-4.

<sup>29</sup> Önder Bayır, *Sultan IV. Murad'ın Hatt-ı Hümayûnları Suver-i Hutût-ı Hümayûn* (İstanbul: Çamlıca, 2014), XXV.

<sup>30</sup> Metin Kunt vd., *Türkiye Tarihi, Osmanlı Devleti* (İstanbul: Cem Yayınevi, 1993), 3/22.

<sup>31</sup> Danışman, *Koçi Bey Risalesi*, 51-52.

<sup>32</sup> Şimşirgil, *Kayı VI*, 146.

Kamu hizmetleri ve toplum düzeni konusunda sert mizacı ile nam salmış olan IV. Murat, Koçi Bey risalesindeki ciddi eleştirileri ve yönetim için öngörmüş olduğu tehlikeli hususlara tepki göstermemiştir. Bunun sebebini İhsan Cora'nın şu tespitinde buluyoruz:

Osmanlı'da bugünkü adıyla "danışma" eski adıyla "meşveret" yahut "istişare" kültürü vardır. Bu kültür gereği padişahlar da işlerini danışmayla görürlerdi. Bu konuda bugün olduğu gibi o zaman da "güven" ve "güvenilirlik" önemli bir husustur. Güven liderliğin temelini oluşturur. Güven ya da güven eksikliğinin günümüz örgütlerinde önemi giderek artmaktadır. Güvenilirliğin temel ögesi ise dürüstlüktür.<sup>33</sup>

Tarihi kayıtlarda iki padişahın da Koçi Bey'in raporları ile ilgili her hangi bir tepkisine rastlanmamakta bilakis taleplerinin söz konusu olduğu görülmektedir. Koçi Bey Sultan İbrahim'e yazmış olduğu risalede bu hususa şöyle yer vermiştir:

...Cenabı Hak, Resulün'e (selam olsun) buyurur ki: Ey sevgilim! Ashabınla meşveret eyle. Ehkinden sormak ve öğrenmek katiiyen ayıp değildir. Merhum hünkâr kardeşiniz bazen günde beş altı defa sorardı.<sup>34</sup> Günümüzde de kabul edilen gerçek şudur ki yöneticilik özü bakımından bir danışma sürecidir. Tarihte iz bırakmış liderlere bakıldığında kendi başına buyruk olanlar azınlıktadır. Liderlerin çoğu hemen her alandaki kararlarının daha isabetli olması için çevrelerine danışırlar.<sup>35</sup>

Abisinden daha farklı bir ortamda büyümüş, farklı bir usul ile tahta çıkışı gerçekleşmiş olan I. İbrahim'in yapısı IV. Murat Han gibi sert olarak belirtilmemektedir. Ancak padişahlık makamının zorunlu kıldığı tedbir esası, I. İbrahim zamanında da özellikle hükümetinin ilk yıllarında belirgin olarak gözlenmektedir.

Osmanlı'da sancağa çıkma sisteminin bitmesi sürecinin sebep teşkil ettiği kafes hayatını I. İbrahim de şehzadelik döneminde uzun yıllar gün ışığı görmeyen karanlık bir odada, cellatların ayak seslerini dinleyerek geçirmiştir. Deli değildir ancak bu dönemin üzerinde bıraktığı ölüm korkusu, bilinci üzerinde olumsuz etkiler yapmıştır. IV. Murat'ın ani ölümü üzerine I. İbrahim bu sistem içinden çıkarak birden kendini cihan imparatorluğu olan Osmanlı Devleti'nin başında bulmuştur. Bu sebeple devlet örgütünün işleyişini, devletin kurumlarını, nizamını bilmemektedir. Bu münasebetle Koçi Bey'den bu konuda risaleler istediğini Zuhuri Danışman kaydetmektedir.<sup>36</sup>

Koçi Bey "Benim sâadetlû pâdişâhım, sormamak bilmemek ayıptır ama pâdişâhlara sorup öğrenmek asla ayıp değildir."<sup>37</sup> sözüyle başlayarak Hârem-i Hümâyun'un işleyişi hakkında bilgi vermeye başlamıştır. Risalesinde yer verdiği "Padişaha soru sormak ayıp değildir" sözüyle Koçi Bey, padişahın kendisine soru sormasından utanmaması gerektiğini vurgulamıştır. Koçi Bey'in bu tarz ifade kullanmadaki amacı, sultanın kendisine öğüt verilmesinden rahatsız olup onu cezalandırmak isteyebileceği ihtimalidir. Padişahın ruhanî durumunu tarttığımızda dengesiz hareketlerinin oluşu dikkat çekmektedir. Bu hareketlerden dolayı Koçi Bey kendisini tehlikeye atacak bir olaya mahal vermek istememiş olabilir. Ayrıca meşveret etmenin ayıp olmadığını, birlikten güç doğduğunu anlatmaya çalışmış, büyük padişahlardan da örnekler vererek fikrine dayanak oluşturmuştur.<sup>38</sup>

Koçi Bey'in Sultan İbrahim'in ruh haline uygun yaklaşımının bir benzerini ağabeyine sunmuş olduğu risalede görememekteyiz. Sultan I. İbrahim'e sunulan risalede yer alan şu ifadeler ruh haline özen gösterilerek risalenin kaleme alındığının en güzel resmidir:

Benim devletlû hünkârım, huzurunuzda bir okunmuş ekmek gönderdim. Üzerine halvette yedi esmâ tamamlanıp okunmuştur. Çok faydalıdır. Aziz, şerif başımız için her gün biraz yiyüp, kimseye vermeyesin. Bir aziz, üzerine çok duâ etmiştir. Benim güzel hünkârım, kendiniz yiyip, bir

<sup>33</sup> Adem Öğüt, *Yönetimin Esasları* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2013), 317.

<sup>34</sup> Danışman, *Koçi Bey Risalesi*, 91.

<sup>35</sup> İlhami Fındıkçı, *Hizmetkâr Liderlik* (İstanbul: Alfa Basım Yayın, 2009), 637.

<sup>36</sup> Danışman, *Koçi Bey Risalesi*, 91.

<sup>37</sup> Danışman, *Koçi Bey Risalesi*, 91.

<sup>38</sup> Zühre Nur Pehlivan, "Koçi Bey'in Sultan İbrahim'e Sunduğu Risale Üzerine Bir Değerlendirme", *Journal of Social And Humanities Sciences Research (JSHSR)* 23/5 (2018), 1180-1181.

lokmasını kimseye vermeyiniz ve benim devletlü hünkârım, çokluk hekimlerin ilâcına ehemmiyet vermeyin. Hemen arada kayık ile denizde bahçelerde gezinin. Bâzan ata binüp, cilve eyleyin. Mübârek mizâcınız açılsın. Devletlü hünkârıma reâyâdan başka işim yoktur. Bâki ferman hünkârımdır.<sup>39</sup>

Mizacının tutukluğuna uygun tarzda risalede yer alan bu gibi bazı ifadeler padişahlara yapılan nasihatlerin, karakterleri muvacehesinde olduğu görüşümüzü desteklemektedir.

Koçi Bey'in Sultan I. İbrahim'e yazmış olduğu risalenin ana hüviyetini oluşturan devlet nizamının ayrıntılı işleyiş düzeneği padişahın sormaktan çekinmeyen ancak hataya da düşmekten imtina eden tabiatının bir aksidir denilebilir. Aceleci yapısı sebebiyle bu risale mektuplar şeklinde arz edilmiştir.

I. İbrahim, tahta çıktığı dönem içerisinde hala kıtalar üzerinde geniş bir hâkimiyete sahip Osmanlı Devleti'nin yönetiminde, şehzadelikten yetmişmiş olmamanın verdiği bir tecrübesizlik, şartların aniden tahta çıkışına kendisini mecbur bırakışı ve öncesindeki kafes hayatının travması ile mücadele ederken ciddi manada desteği Koçi Bey risalelerinden almıştır.

Sultan İbrâhim, daha iş başına gelir gelmez kendisine sunulan lâyihalarda tavsiye edildiği üzere hareket etmeye itina göstermiş, sadrazamı ile olan irtibatını buradaki tavsiyelere göre ayarlamıştı. Mustafa Paşa sık sık padişahın çeşitli konularda sorularına ve tâlimatına mâruz kalıyor, yaptığı işlerde bu direktifleri göz önüne alıyordu. Nitekim Koçi Bey'e atfedilen bu lâyihalarda önerilen işler arasında öncelikle padişahlığının meşruiyeti için gerekli olan hutbe ve sikke meselesi ele alınarak sahih ayarlı yeni sikke basılması gerektiğinden bahsedilmiş, bunun üzerine padişah Mustafa Paşa'ya gönderdiği hattında kendi adına yeni sikke bastırılmasını istemişti. Mustafa Paşa sikke tashihine girerek yeni para bastırmış ve bu paralar piyasaya sürülmüştür. Topçular kâtibi bunun Ramazan 1050 (Ocak 1641) tarihinde piyasada görüldüğünü yazar.<sup>40</sup> Yine padişaha yapılan tavsiyeler sonucu Anadolu'da umumi bir tahrir yapılması için sadrazama emir verildiği ve bunun neticesinde avârız vergilerine esas olacak hâne sayılarının sağlıklı bir şekilde tespitinin gerçekleştirildiği dikkati çekmektedir. Bizzat padişahın hatlarında gerek sayım işi sırasında gerekse avârız akçesi talebinde âdil davranılması, avârız akçesi miktarının indirilmesi gibi hususlar da yine kendisine yapılan tavsiyelerin bir sonucudur. Burada avârız akçesinin hâne başına 5 riyal kuruş olarak takdirinin çok fazla olduğu, bunun 300 akçe olması gerektiği belirtilmekteydi.<sup>41</sup>

Koçi Bey'in bakışında Sultan İbrahim'in buhranlı hallerine rağmen yükümlülüklerini yerine getirmesi için tam destekleyici bir motivasyon havası hissedilmektedir.

Koçi Bey, Allah-ü Teâla devletli hünkârıma büyük seferler yapıp kaleler fethetmeyi nasip ede diyerek Vezir-i Âzam'a, isteğinin büyük sefer yapmak olduğunu söylemesini ve bu nedenle sefer hazırlığı yapmasını ve sefer için nelerin hazırlanması gerektiğini ve bu hazırlıkların ancak beş yılda biteceğini detaylarıyla anlatıyor. Burada Koçi Bey'in Sultan İbrahim gibi değil sefer yönetmek Osmanlı Devlet teşkilatını dahi tanımayan bir padişaha bile sefer hazırlığı yaptırmayı telkin etmesi önemlidir.<sup>42</sup>

İki hükümdarın ciddi mizaç farklılıkları ve içinde buldukları farklı psikolojik baskı süreçlerine dikkat ile kaleme alınmış risalelerde; zamanın gereklilikleri ve toplumsal ihtiyacın zarureti, padişahların karakterleri dikkate alınarak adeta davranış psikolojileri çerçevesinde tavsiyeler arz edilmiştir. Koçi Bey, sadece padişahlarda gözlemlediği davranış psikolojisi üzerinden değil ayrıca padişahların yetiştikleri ve yönetmek zorunda oldukları yakın çevre faktörleri ile dönemin sosyolojik şartlarını da dikkate alarak risalelerine şekil vermiştir. Psikolojik şartların farklılığı, tahta çıkış, idareyi ele alma ve gerçekleştirme pozisyonlarının başkallıkları, padişahların mizaçlarının değişik oluşu risalelerin çerçevelerinin farklı tasarlanmasına ve içeriğin bu çerçeve üzerinden başkalaşmasına zemin hazırlamıştır denilebilir.

<sup>39</sup> Danışman, *Koçi Bey Risalesi*, 139.

<sup>40</sup> Feridun Emecen, "İbrâhim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21/275.

<sup>41</sup> M. Çağatay Uluçay, *Tarih Dünyası* II/11 (İstanbul: 1950), 104-105.

<sup>42</sup> İhsan Cora, "Yönetim Ve Organizasyon Bilimi Açısından Koçi Bey Risalelerinin Analizi: Tarihsel Bir Araştırma", *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 29/2 (2016), 235-236.



### 3.2. IV. Murat Risalesi ile I. İbrahim Risalesi Arasındaki Üslup Farklılıkları Ve Karşılaştırması

Koçi Bey'in risalelerindeki üslup farklılığı risalelerin takdim edildiği padişahlarının dil eğitimleri ile de yakından alakalıdır. İlk yazılan risale Farsça ve Arapça dillerine iyi derecede hâkim olan IV. Murat'a yirmi iki bölüm şeklinde takdim edilmiştir. Bu sebeple bu risalenin dili daha ağır ve ağırdır. I. İbrahim'in ise tahta çıkışından önce aldığı eğitim, idari manada yetkin olmasına mani olacak derecede eksik kalmıştır. Yabancı dil eğitimi olmamasından öte devlet nizamına ait bazı terim ve kavramların dahi anlamına vakıf olmayan I. İbrahim'in telhisindeki dil bu sebeple olabildiğine sade ve açıktır.

İhsan Cora da makalesinde benzer ifadeler ile üslup farklılığının nedenini iki padişahın sahip oldukları farklı dil eğitimi düzeyleri ile bağdaştırmakta, bu bakımdan risalelerin farklı üsluplar ile yazıldığını vurgulamaktadır.<sup>43</sup>

Koçi Bey'in üslubu ayırt edilebilir şekilde farklılık göstermekte olduğu gibi padişahların mizaçlarına uygun unvan ve hitapları seçişi, bu bağlamda kullandığı dil de dikkate şayandır. "Saadetli ve azametli, ülkeler zapt eden padişah hazretlerinin ışık ve nur saçan kalplerine gizli olmaya ki ..." ve "Saadetlü, devletlü İskender haşmetli hakan hazretlerinin parlak ve nurlu kalplerine gizli olmaya ki..." hitapları ile IV. Murat'a hal bakımından yarışır bir lisan kullanışı söz konusudur. Öte yandan I. İbrahim için kullandığı "Hak Teala merhametlü ve saadetlü padişahımın vücutlarını hatalardan koruyup, saltanat tahtında ömürlü eylesin" yahut "saadetlü padişahım", "devletlü hünkarım" gibi daha da sade hitaplar ile risalesini muhatabına has hale getirdiği görülmektedir. Kısacası Koçi Bey'in hitaplarında gözle görülür şekilde bir ifade farklılığı, zenginliği ve çeşitliliği mevcuttur.

On sekiz bölümden oluşan risalede, Koçi Bey, Sultan İbrahim'e ders verir gibi meseleleri dile getirmektedir. Koçi Bey âdeta bir hoca, Sultan İbrahim de bir talebe gibi görünmektedir. Koçi Bey risalesinde, Sultan İbrahim'e devlet teşkilatına, devlet erkânına nasıl hitap ve muamele edileceği, fermanların nasıl yazılacağı, mülkî taksimata, vergi ve para işleri ve elçi kabulü konularında bilgiler vermektedir.<sup>44</sup>

Devlet işleyişini bilmeyen Sultan İbrahim'e sunulan risalede adeta öğretmen öğrenci ilişkisi vardır. Yönetim, işleyiş ve kurallara ana hatlarıyla anlatılmıştır. Risalenin "Allah fukaralara merhamet eden padişahımızın mübarek vücutlarını hatalardan korusun ve saltanatında ömürlü kılsın..." şeklinde başlaması dikkat çekici bir unsurdur. Koçi Bey'in risaleye başlar başlamaz merhametli padişahımızı "hatalardan koruya" cümlesini kullanması, bu dönemde yapılan hataların etkisiyle yazılmış olmasını arttırmaktadır. Bu ifadeler bize Koçi Bey'in hataların mevcudiyetini de belirginleştirmek istemiş olabileceğini düşündürmektedir. Risalede devlet yönetimindeki eksiklikler dile getirilmekte, hazine ve kul gereksiniminden bahsedilmektedir. Risalenin yazımında dikkat çekici unsur, eksikler ve devlet işleyişi için gerekli olan hususlar anlatılırken açıklayıcı ifadeler kullanılmaya özen gösterilmesidir. Padişaha işleyiş için neler yapılması gerektiği anlatılırken öğütler tarzında bir üslup kullanılmıştır.<sup>45</sup>

Koçi Bey'in padişahlara hitaplarında, dilin sade yahut ağırdalılığında bariz şekilde kendini gösteren üslup farkı bize, sadece padişahların eğitim durumlarının, devlet işlerine olan hâkimiyetlerinin dikkate alınarak risalelerin yazıldığı bilgisini vermez. Ayrıca bu üslubu kullanan Koçi Bey'in kaleminin, sahip olduğu devlet aklı ile müşterek çalıştığını da gösterir. Koçi Bey, I. Ahmed, IV. Murat ve I. İbrahim zamanlarında sarayda çeşitli üst düzey görevler ifa etmiş, IV. Murat'ın ve I. İbrahim'in sır dostu olmuş, Bağdat seferine bizzat katılmış<sup>46</sup> ve bir enderûnu

<sup>43</sup> Cora, "Yönetim Ve Organizasyon Bilimi Açısından Koçi Bey Risalelerinin Analizi: Tarihsel Bir Araştırma", 222.

<sup>44</sup> Mustafa Cezar, vd., *IV. Murat Devrinin Önemli Sıralarından; "Koçi Bey", Mufassal Osmanlı Tarihi* (İstanbul: Baha Matbaası, 1960), 1901.

<sup>45</sup> Pehlivan, "Koçi Bey'in Sultan İbrahim'e Sunduğu Risale Üzerine Bir Değerlendirme", 1180-1181.

<sup>46</sup> Bal, "Machiavelli ve Koçi Bey'de Siyaset, Adalet ve Erdem", 79. Cora'nın makalesinde I. İbrahim'e sunulan risale 19 başlık olarak zikredilirken Cezar ve diğerlerinin eserinde 18 başlık şeklinde yer almıştır. Konumuz bağlamında ele alınması gereken bir durum olmadığından bu farklılık ayrıca ele alınıp işlenmemiştir. Kaynaklarda yer aldığı gibi aktarım yolu tercih edilmiştir.

olarak iyi bir eğitim almıştır. Bu birikimle muhatabının anlayış ölçüsüne uygun söyleyiş kabiliyeti göstermesinin zaten zarurî olarak risalelerdeki üslubu belirlediğini söyleyebiliriz.

Risalelerde farklı üslup kullanımının yanı sıra ortak öğretici/didaktik tarzın benimsendiği de gözlenmektedir. Koçi Bey ıslahatçı kimliği ve bakışıyla kapalı bir taktik, hoş bir üslup ile IV. Murat ve I. İbrahim'e hissettirmeden, Osmanlı Devlet nizam ve teşkilatını öğretme yoluna gitmiştir. Sertliği, keskin kararları ve zalimane tutumuyla tanınan IV. Murat; tutarsız, muvazenesiz olarak tanınan I. İbrahim gibi farklı tabiattaki iki hükümdar da kendilerine herhangi birinin nasihat etmesine ve akıl öğretmesine tahammül edecek karakterde hükümdarlar değillerdi. Büyük bir ustalık ve söz sanatkârlığı içerisinde bu nasihat verme ve akıl öğretme işini Koçi Bey, iltifatlı hitaplar içine gizleyerek gayet ustalıkla başarmış, her iki padişahın gazabını, celalini değil, takdir ve teveccühünü kazanmıştır.

Özetle diyebiliriz ki, Sultan IV. Murat Han'a Koçi Bey'in kullandığı üslup, daha derin meselelerin analiz, tahlil ve çözümü noktasında yoğunlaşmaktadır. Sultan İbrahim'e ise sade ve açık bir anlatım ile protokol ve daha ağırlıklı olarak padişahın nasıl bir tavra-tarza sahip olması, fermanlarında, istek-talep ve cevaplarında nasıl bir söyleyiş yöntemi ile söylemesi gerektiğini telkin eden öğretici bir üslup mevcuttur.

### 3.3. IV. Murat Risalesi ile I. İbrahim Risalesi Arasındaki Muhteva Farklılıkları Ve Karşılaştırılması

Malum olduğu üzere IV. Murat'a takdim edilen risalede Osmanlı Devleti'nin ihtiyaç duyduğu ıslahatlar belirtilmiş, yeniden yapılanması için reçeteler ileri sürülmüştür. Osmanlı'nın ihtişamlı devrinden dem vurularak zayıflamanın nedenleri araştırılmıştır. I. İbrahim'e takdim edilen layiha ise IV. Murat risalesinin aksine devlet nizam ve düzeni hakkında ana hatlarıyla, kavramsal çerçevede malumatlar vermektedir. Böylece zamanın/dönemin ihtiyacına cevap teşkil eden içerikleri ile risaleler farklılaşmış ve padişahların üzerinde etkili olmuştur.

Sultan IV. Murat'a sunulan risaleyi iki kısımda incelemek mümkündür. Birinci kısımda Koçi Bey, devlet teşkilatındaki bozuklukları izah etmektedir. Bunları yaparken padişahı bile tenkit etme cesaretini göstermiştir. İkinci kısımda, bütün bozuklukların düzeltilmesi için alınması gereken tedbirleri anlatmaktadır. 1631 yılında IV. Murat'ın devlet yönetimini ele aldığı günlerde Koçi Bey'de padişaha ıslahat risalelerini vermektedir. Sultan IV. Murat'ın devlet yönetiminde köklü ıslahat yapma düşüncesini eyleme dökmesi, özellikle Koçi Bey'in risalelerinden etkilendiğini ve risalelerde belirtilen sorunları çözmek amacıyla harekete geçtiği söylenebilir.<sup>47</sup> İkinci risale Sultan İbrahim'e sunulan risaledir. Ciddi bir eğitime sahip olmayan ve iktidar öncesi hayatını kafeste geçirmiş olan Sultan İbrahim, Koçi Bey'den kendisine Osmanlı Devleti'nin sosyal ve ekonomik durumuna ilişkin bir risale yazmasını istemiştir. Bunun üzerine kaleme alınan risale, 1640 tarihinde Sultan İbrahim'e sunulmuştur.<sup>48</sup>

I. İbrahim'in arz edilen önerileri dikkate alarak yönetim tarzı benimsemesi risalenin, sultan tarafından dikkate alındığını ve işlerlik kazandığını göstermektedir.<sup>49</sup>

Sultan IV. Murat'a sunulan ilk risâle, takdim yazısı ile birlikte 22 kısımdan oluşmaktadır. Bunların bir kısmı durum tespiti bir kısmı öneri ve tavsiyeleri kapsamaktadır. IV. Murat risalesinde ele alınan başlıklar altında şu gibi konular işlenmiştir: Padişahlar ve yakınlarında görülen yozlaşma, tımar ve zeâmet erbabının değişen tutumları, vezirlerin tutumlarındaki değişiklikler, yeniçeri taifesindeki ilk bozulma, reâya fukarasının durumu, İslâm ülkelerinde çıkan fitne ve fesadın ne olduğu, askerinin durumu, vükelâ ve divân ehlinin düzeltilmesi, rüşvetin kaldırılması...

Sultan İbrahim'e verilen ikinci risale ise 17 metinden oluşmaktadır. Burada saray adabı, devlet teşkilatı, sefer hazırlıkları, sultanın davranış ve konuşma tarzı, saraydaki ağaların vazife taksimi, kendisine takdim olunan bir arzuya nasıl cevap vereceği, iltifatın kimlere edileceği, kimlere edilmeyeceği yahut iltifatta kullanılacak kelimelere varana değin aklımıza gelebilecek

<sup>47</sup> Hüseyin Yayman, *Türkiye'nin İdari Reform Tarihi* (Ankara: Turhan Kitabevi, 2008), 54.

<sup>48</sup> Ali Fuat Gökçe, "Osmanlı Klasik Döneminde İdari Reform Hareketleri: Koçi Bey Risalesi", *Yaşam Dergisi* 14 (2010), 59-78.

<sup>49</sup> Pehlivan, "Koçi Bey'in Sultan İbrahim'e Sunduğu Risale Üzerine Bir Değerlendirme", 1181-1182.

en basit şeyler tarif edilmektedir. Bu metinlerde bir hocanın erken sorumluluk yüklenmiş olan öğrencisini yetiştirme gayreti vardır.<sup>50</sup>

Ayrıca Sultan İbrahim'e yazılan risalenin talebe binaen olması muhtevasının belirleyici unsurunun Koçi Bey olmaktan öte sultanın bizzat kendisi olduğunu göstermektedir. Bu sebeple risalenin muhtevası padişahın iyi yetişmesi ve cahil kalmamasına yönelik bilgilerden oluşmaktadır.<sup>51</sup>

İki risalenin başlıklar bakımından yan yana konularak karşılaştırılması yapıldığında farklılıklar çok bariz olarak görülmektedir. Hem başlık bakımından, hem muhteva çerçevesi açısından birebir örtüşen ortak nokta bulmak zordur. İki padişahın icraatta bulunma ve iktidar yetilerine göre şekillendirildiğini söyleyebileceğimiz Koçi Bey risalelerinin, nabza göre şerbet verme, ortama ve ihtiyaca cevaben şekillenme, konu tercihinde bulunma özellikleri dikkate değerdir.

Toparlayacak olursak risalelerden ilki -IV. Murat'a sunulanı- muhteva bakımından; hissedilen bir zorunluluğa binaen sosyolojik, siyasî, ekonomik tahlil çerçevesinde toplumun bütün sınıflarındaki yozlaşmayı tema edinerek kaleme alınmıştır. Diğeri -I. İbrahim'e sunulanı- ise tahta çıkarken bütün görgüsü neredeyse bir kafes hayatı ve günlük birkaç kişi ile sınırlı olan bir padişahın erkân eğitimi ve protokol bilgilendirilmesi konuları etrafında kaleme alınmıştır. Ancak bu tarz bir içerikte olmasına rağmen ikinci risaledeki motivasyon havası muhtevanın farklı bilimsel çalışmalar ışığında da okunmasını gerekli kılmaktadır.

Tahtta söz sahibi oluncaya kadar gördüğü ve tasvip etmediği olumsuzluklara ciddi bir sabır ile dişini sıkan güçlü ve kudretli Sultan Murat'ın risalesi de bu minvalde güçlü bir muhtevaya sahip olacaktı. Ardılı olarak tahta geçen ruhsal denge sıkıntısı içinde olduğu malum olan, eğitimi eksik ve tecrübesi hiç olmayan kavuğuna sorguç yerine çiçekler takan I. İbrahim'e yazılan risalenin ise muhteva bakımından farklı olması Koçi Bey gibi uzman bir kimliğin eserlerinde aranılacak kaçınılmaz bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda Ali Kemal Aksüt, Koçi Bey'in Peygamberimizin bir hadis-i şerifinde yer verdiği üzere "insanların seviyelerine, akıl kudretlerine göre konuşma" emrine riayet ettiğini söyler.<sup>52</sup>

### Sonuç

Islahat nasihat /layiha/risaleleri ya da daha genel bir kullanımla nasihatnameler Osmanlı siyaset düşünce literatürünün önemli örneklerindedir. Koçi Bey Risalesi de bu örnekler arasında haklı bir şöhrete sahip olan ve XVII. yüzyıl Osmanlı siyasal ve toplumsal düşüncesini aksettiren bir eserdir. Koçi Bey, saray protokolüne en ince ayrıntılarına kadar vakıf, IV. Murat'ın sık sık danıştığı, I. İbrahim'in çeşitli konularda kendisinin bilgisine müracaat ettiği, devrinin siyasî fikirleri yönünden en seçkin kişilerindedir. Devlet nizamıyla ilgili görüş ve tenkitleri, önerdiği çözüm yolları bu yüzyılın büyük ıslahatçılarından biri olduğunu göstermektedir.<sup>53</sup>

Bu büyük ıslahatçının Osmanlı devletine olan hizmetinin remzi olarak ortaya koymuş olduğu risaleleri birçok açıdan karşılaştırılmaya, değerlendirilmeye müsait bir yapıdadır. Risaleler üzerine makale çalışmaları ile incelemelerin yapıldığı ancak karşılaştırma yapılmadığının tespiti üzerine gerçekleştirmiş olduğumuz çalışmamızda, Koçi Bey'in risalelerinin birçok açıdan farklılaştığını tespit etmiş olduk.

Koçi Bey, yaşamış olduğu yüzyılda iki padişahın yönetimine ve teveccühüne şahit olmuş, risalelerini dönemin ihtiyaç ve gerekliliklerine uygun bir şekilde farklılıklara haiz olarak usta bir devlet adamı üslubuyla arz etmiştir.

Koçi Bey'in ana risalesi olarak görülen IV. Murat risalesi kadar değerlendirmeye tabi tutulmasa ve aynı derecede değerli, dönemin tarihini aktarması bakımından kıymetli bulunmasa da, yazım tarihi, aynı yazarın kaleminden çıkmış olması ve farklılarının bariz olması açısından I. İbrahim risalesi de kıymete şayandır.

<sup>50</sup> Bal, "Machiavelli ve Koçi Bey'de Siyaset, Adalet ve Erdem", 81-82.

<sup>51</sup> Erhan Afyoncu, *Sorularla Osmanlı İmparatorluğu* (İstanbul: Yeditepe Yay., 2016), 304.

<sup>52</sup> Aksüt, *Koçi Bey Risalesi*, 11-12.

<sup>53</sup> Fatma Odabaşı, "Koçi Bey Risalesi'nin Sosyolojik Analizi", *Toplum Bilimleri Dergisi* 7/14 (2013), 262.



Koçi Bey risalelerinin üslup özellikleri ve muhteva bakımından farklılık arz ettiğini, padişahların karakterlerine, ruhsal durumlarına, eğitim düzeylerine, tahta çıkmadan önceki yaşantılarına ve tahta çıkış şekillerine göre kaleme alındıklarını tafsilatlı bir şekilde değerlendirdik. Bu bağlamda, iki risalenin benzerliğinden çok farklılığı olduğu, Koçi Bey tarafından bilinçli bir şekilde gerekliliklere binaen bu tarzda kaleme alındığı sonucuna ulaştık.

XVII. yüzyıl için iç siyasi rapor özelliği teşkil eden IV. Murat risalesi ile protokol/devlet erkânı teşekkülünü ve padişahın beden dili bilgisini barındıran hat safhada detaylandırılmış I. İbrahim risalesini yan yana okuduğumuzda çalışmamız boyunca zikrettiğimiz; dil, üslup, içerik-muhteva özelliklerindeki farklılıklar gözlenmektedir. Buna ilaveten padişahların karakter ve psikolojilerindeki başkalağa binaen içeriğin şekillendirilmesi dikkat çeken bir başka farklılık noktasıdır.

Koçi Bey, sosyolojik, psikolojik, bürokratik, edebi ve ahlaki bakımlardan da değer taşıyan IV. Murat ve I. İbrahim risaleleri ile dünya tarihine, XVII. yüzyıl tarih manzarasında birbirinden farklı iki resim hediye etmiştir.

### Kaynakça

- Abou-El-Haj, Rifa'at Ali. *Modern Devletin Doğası: 16. yüzyıldan 18. yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu*. çev. Oktay Özel ve Canay Şahin. Ankara: İmge Kitabevi, 2000.
- Afyoncu, Erhan. *Sorularla Osmanlı İmparatorluğu*. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2016.
- Akün, Ömer Faruk. "Koçi Bey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/143-148. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Aksüt, Ali Kemal. *Koçi Bey Risalesi*. İstanbul: Vakit Matbuaât, 1939.
- Bal, Hüseyin. "Machiavelli ve Koçi Bey'de Siyaset, Adalet ve Erdem". *Türkiyat Araştırmaları* 9 (2009), 75-99.
- Bayır, Önder. *Sultan IV. Murad'ın Hatt-ı Hümayûnları Suver-i Hutût-ı Hümayûn*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 1. Baskı, 2014.
- Cezar, Mustafa. vd. "Koçi Bey". *Mufassal Osmanlı Tarihi*. İstanbul: Baha Matbaası, 1960.
- Cora, İhsan. "Yönetim ve Organizasyon Bilimi Açısından Koçi Bey Risalelerinin Analizi: Tarihsel Bir Araştırma". *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 29/2 (2016), 221-244.
- Çakmakcıoğlu, Seda. *Koçi Bey Risaleleri*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007.
- Danışman, Zuhuri. *Koçi Bey Risalesi*. İstanbul: MEB Devlet Kitapları Basımevi, 1972.
- Emecen, Feridun. "İbrâhim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/ 272-273. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Fındıkcı, İlhami. *Hizmetkâr Liderlik*. İstanbul: Alfa Basım Yayın, 2009.
- Gökçe, Ali Fuat. "Osmanlı Klasik Döneminde İdari Reform Hareketleri: Koçi Bey Risalesi". *PESA Uluslararası Araştırma Dergisi* 3/3 (2017), 196-204.
- İnal, Halil İbrahim. *Osmanlı Tarihi*. İstanbul: Nokta Kitap, 2008.
- Kodaman, Bayram. "Osmanlı Devleti'nin Yükseliş ve Çöküş Sebeplerine Genel Bakış". *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16 (2007), 1-24.
- Kunt, Metin. vd. *Türkiye Tarihi, Osmanlı Devleti*. İstanbul: Cem Yayınevi, 1993.
- Kuray, Gülbende. "Türkiye'de Bir Machiavelli: Koçi Bey". *Bellekten* LII/205 (Aralık 1998), 1655-1662.
- Kurt, Yılmaz. *Koçi Bey Risalesi*. Ankara: Akçağ Yayıncılık, 1998.
- Odabaşı, Fatma. "Koçi Bey Risalelerinin Sosyolojik Analizi". *Toplum Bilimleri Dergisi* 7/14 (2013), 218-233.

- Ögüt, Adem. *Yönetimin Esasları*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2013.
- Öz, Mehmet. *Kanun-ı Kadimin Peşinde Osmanlı'da Çözülme ve Gelenekçi Yorumları*. İstanbul: Dergâh, 2019.
- Öz, Mehmet. "Kitâb-ı Müstetâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-2/ 69-70. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Pehlivan, Zühre Nur. "Koçi Bey'in Sultan İbrahim'e Sunduğu Risale Üzerine Bir Değerlendirme". *Journal of Social And Humanities Sciences Research (JSHSR)* 5/23 (2018), 1180-1184.
- Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmanî*. haz. Nuri Akbayar, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları 30, 1996.
- Şimşekçakan, Musa. *Koçi Bey Risalesi ve On Yedinci Yüzyıl Tarih Felsefesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992.
- Şimşirgil, Ahmet. *Osmanlı Tarihi Kayı İmparatorluğun Zirvesi ve Dönüş*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Uluçay, M. Çağatay. *Tarih Dünyası*. İstanbul: 1950.
- Yayman, Hüseyin. *Türkiye'nin İdari Reform Tarihi*. Ankara: Turhan Kitabevi, 2008.
- Yılmaz, Ziya. "IV. Murat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/ 183. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Yücel, Yaşar. *Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar, Kitâb-ı Müstetâb. Kitabu Mesalihi'l-Müslimîn ve Menafi'i'l-Mü'minîn, Hırzû'l-Mülûk*. Ankara: TTK Yayınları, 1988.

# ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi  
Journal for Religious Studies

*ATEBE Dergisi | Journal of ATEBE*

e-ISSN: 2757-5616 | Haziran / June 2021/1, 5: 17-34

## İslam ve Yahudi Hukukunda Karz Akdi

*Lending in Islamic and Jewish Law*

### Fatmatüzzehra Faslı

Doktora Öğrencisi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami Araştırmalar Enstitüsü, İslam Hukuku Anabilim Dalı

PhD Student, Social Sciences University of Ankara, Institute of Islamic Sciences, Department of Islamic Law

Ankara, Turkey

[zahranwar@hotmail.com](mailto:zahranwar@hotmail.com)

[orcid.org/0000-0002-1373-640X](https://orcid.org/0000-0002-1373-640X)

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 03 Mart/March 2021

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 06 Haziran/June 2021

**Yayın Tarihi / Date Published:** 15 Haziran/June 2021

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran/June

**Atıf / Cite as:** Faslı, Fatmatüzzehra. "İslam ve Yahudi Hukukunda Karz Akdi = Lending in Islamic and Jewish Law". *ATEBE* 5 (Haziran 2021), 17-34. <https://doi.org/10.51575/atebe.890338>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

**Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Fatmatüzzehra Faslı**).

**Copyright ©** Published by Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, 06050 Turkey. All rights reserved.

**CC BY-NC-ND 4.0** | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial NoDerivatives International License.

## İslam ve Yahudi Hukukunda Karz Akdi

### Öz

Sosyal bir varlık olarak yaratılan insan, toplumda başka insanlarla iletişim ve etkileşim halindedir. Alışveriş ve borç verme gibi ekonomik faaliyetleri de bu iletişimin bir parçasıdır. Tarih boyunca hukuk sistemleri bu faaliyetleri çeşitli kurallar belirleyerek düzenlemiş, emirler ve yasaklar vazetmiştir. Kaynağı vahiy olan ve bağlularınca hâlâ uygulanan İslam ve Yahudi hukuk sistemlerinin karşılaştırıldığı araştırmalar dinler tarihi açısından yapılanlara oranla daha azdır. Bu çalışmanın amacı, her iki hukuk sistemini karz akdi açısından benzer ve farklı yönleriyle inceleyerek hukuk alanındaki karşılaştırmalı araştırmalara bir nebze katkıda bulunabilmektir. İslam hukuk sistemi ve Yahudi hukuk sisteminin borç verme konusu ile ilgili hükümlerindeki benzerliklerin farklılıklardan daha çok olduğu tespit edilmiştir. Bu iki hukuk sisteminin kaynaklarının aynı olması benzerliğin en doğal sebebidir. Farklılıklar ise Yahudilerin hukuk ve zamanla değişen hayat şartları arasındaki uyumu sağlamak adına dinî kuralları değiştiren yorumlarından dolayıdır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Yahudi Hukuku, Karz, Tüketim Ödücü, Kredi, Faiz, Tevrat, Karşılaştırma.

### Lending In Islamic and Jewish Law

#### Abstract

Created as a social being, human beings communicate and interact with other people in society. Their economic activities are also part of this communication. Transactions such as shopping and lending are also an element of the economy. Throughout history, legal systems have laid down rules regulating these activities and imposed orders and prohibitions. Studies comparing Islamic and Jewish legal systems, which originated from revelation and still applied by their followers, are less than those made in terms of the history of religions. The aim of this study is to contribute to the comparative studies in the field of law by examining the similar and different aspects of both legal systems in terms of contractual contract. It has been determined that there are more similarities in the provisions of Islamic law and Jewish law regarding the issue of lending. The fact that the sources of these two legal systems are the same is the most natural reason for similarity. The differences are due to the interpretations of the Jews that changed religious rules in order to ensure harmony between the law and the life conditions that changed over time.

**Keywords:** Islamic Law, Jewish Law, Lending, Loan, Interest, Torah, Comparison.

#### Extended Abstract

Created as a social creature, human beings communicate and interact with other people in society. Economic activities such as shopping and lending are also part of this communication. Throughout history, legal systems have regulated these activities by determining various rules and imposed orders and prohibitions. Studies comparing Islamic and Jewish legal systems, which originated from revelation and still applied by their followers, are less than those made in terms of the history of religions. The aim of this study is to contribute to the comparative researches in the field of law by examining both legal systems from their similar and different aspects in terms of cash contract. It has been determined that there are more similarities in the provisions of the Islamic legal system and the Jewish legal system regarding the issue of lending. In the Jewish legal system it is called lending / gemilut hasadim. It is a contract that is predominantly evaluated together with interest. In the Torah, helping the brother in need by lending money is both praised and ordered. However, lending with interest is strictly prohibited. In the Islamic legal system, it is also a praised act to lend money to the Muslim brother to relieve his worldly troubles. Giving unrequited loans is considered as a loan to Allah in the Quran and is described as "a good debt" and it is stated that it will be rewarded many times in the hereafter. It is strictly forbidden to lend with interest in Islam.

In both legal systems, the main sources have determined what the goods that will cause interest or suspect interest in lending contracts. There are similarities between the two legal systems in terms of the properties of these goods. The Arabic and Hebrew pronunciations of the word interest also resemble each other. In addition, a contract similar to the one named "heter isqa" developed for Jews who do not want to make transactions with interest is established under the name of "Mudârebe" in Islamic law. Both are contracts based on labor-capital partnership. These two contracts, whose details are mentioned in the content of the study, can be seen as one of the similarities. It is a common practice that the creditor does not accept the smallest thing that can be

considered as an advantage from the debtor or cannot stipulate a condition during the contract. The fact that their sources are based on divine revelation is the most natural reason for the similarity between the two systems. There are also different rules in the lending regulations of Islamic law and Jewish law. These differences are due to the interpretations of the Jews that changed the religious rules in order to ensure harmony between the law and life conditions that changed over time. The prohibition of interest, which is clearly expressed in the Torah, has been pierced through the word-for-word interpretations and by producing different ways out. In the comments made by Jewish scribes about the prohibition in the Torah, it was concluded that the word "brother" only covers Jews, and that there is no such ban on foreigners / goyim. The use of a non-Jewish third person as a tool to circumvent the interest rate prohibition also appears as a method. When the interest lending transactions in Judaism are evaluated in terms of the historical process, it is possible that they become a sector and turn into usury, especially during the periods they lived in Europe. The Jews defend themselves by saying that the societies they live with, the economic and political conditions force them to lend at interest or even usury, and even that this is a necessity (kedei hayyenu) to survive. To refer to the approach of modern Jewish thought to the issue, interest is seen as an unfair and unjust practice in terms of religion in their evaluations regarding the view of prohibition of interest among themselves. Despite this, it is argued that interest is charged from other nations in accordance with the principle of reciprocity and that this is a justified reason. Throughout history, Jews have viewed it as legitimate to take back what they gave or lost through interest from invading nations, who thought they had the right to take what they had by force. Such an approach to the prohibition of interest does not exist in Islam. There is no change in provision according to changing times, conditions or relations with other societies.

## Giriş

Yahudilik, günümüze kadar ulaşmış üç semavî dinin en eski olanıdır. Kutsal kitabı olan Tevrat da kaynağı vahiy olan en eski hukuk kaynağıdır. Yahudilik ve İslam arasındaki ilişkiyi inanç bağlamında ortaya koyan pek çok araştırma yapılmış olmakla birlikte, hukuk bağlamında inceleyen çok az çalışma vardır. Hâlbuki bu iki din, benzer bir dinî çerçeveye sahip olduğu kadar, dinî kaynaklara dayalı olmaları sebebiyle benzer bir hukuk yaklaşımına da sahiptir. Her iki sistemin de esas itibarıyla "vahiy kaynaklı hukuk" olarak değerlendirilmesine binaen, bağlayıcı kurallar niteliği taşıyan yorum metotları ile kutsal metinler üzerinde yapılacak incelemeler de yine vahiy kaynağıyla ilişkilidir.<sup>1</sup>

İslam hukukunda en kısa şekilde borç verme olarak tanımlayabileceğimiz "karz" akdi Tevrat'ta da yer alan bir akittir. Bu akidle ilgili Yahudilikteki hukuki düzenlemeler İslam hukuku ile benzerlik gösteren unsurlar içermektedir. Bu çalışmayla, İslam ve Yahudi hukukunda karz akdinin mukayese edilmesi amaçlanmaktadır. Birinci bölümde, karz akdinin İslam hukukundaki tanımı, meşruiyeti ve hükmü gibi hususlar açıklanacaktır. Fakat İslam Hukukunda karz akdi ile ilgili kapsamlı çalışmaların varlığı dikkate alınarak kısa tanımlar ve açıklamalarla yetinilecektir. İkinci bölümde, Yahudi hukukunda özellikle de Tevrat'ta karz konusu incelenecektir. Yahudilerin borç verme işlemlerinde faizli muameleler yapmaları sebebiyle bu bölüm faizli borç verme üzerinde yoğunlaşacaktır. Üçüncü bölümde ise iki hukuk sisteminde karz akdi anlayışı arasındaki benzerlik ve farklılıklara değinilecektir.

Günümüze kadar ülkemizde İslam ve Yahudilik konusunda yapılan araştırmalar incelendiğinde Hukuk alanından ziyade İlahiyat İlimleri, özellikle de Dinler Tarihi alanının öne çıktığı görülmektedir. Hukuk Usulü açısından, İslam hukukunun Yahudi hukukuna etkisi iddiasıyla, İmran Ahsan Niazi tarafından kaleme alınan "Karailer: İslam Hukukunun Yahudi Hukukuna Etkisi"<sup>2</sup> isimli makale önemli bir çalışmadır. "İslam Hukuku ile Tevrat Hükümlerinin Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi"<sup>3</sup> başlıklı çalışmada Borçlar Hukuku ile ilgili hükümlerin karşılaştırıldığı bölümde, konuya sadece karşılıksız/faizsiz borç anlamındaki karz-ı hasen

<sup>1</sup> Judith Romney Wegner, "İslam Hukuku ve Talmud Hukuk Metodolojisi: İslam Hukukunun Dört Kaynağı ve Talmud Hukukundaki Karşılıkları", *The American Journal of Legal History* 26/1 (Ocak 1982), 25-71.

<sup>2</sup> İmran Ahsan Niazi, "Karailer: İslam Hukukunun Yahudi Hukukuna Etkisi", çev. Talip Türcan, *Tabula Rasa* 3 (2001), 227-241.

<sup>3</sup> Fatmatüzzehra Ekinci, *İslam Hukuku ile Tevrat Hükümlerinin Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi), 2003.

boyutuyla değinilmiştir. Bu makalede ise borç vermenin Yahudilikte bazı durumlarda faizli krediye dönüşmesi sebebiyle, karz ile birlikte faizli borç verme konusu da ağırlık kazanacaktır.

“Yahudilikte Faiz” konusuyla ilgili de pek çok makale ve tez bulunmaktadır. Fakat bu araştırmanın konusu borç alıp verme işlemlerindeki faiz ve bu konuda iki hukuk sisteminin karşılaştırılmasıdır. İngilizce literatür incelendiğinde, iki hukuk sistemi arasında mukayeseli çalışmalar olarak Andrea Borroni’nin “A Comperative Survey on Islamic Riba and Western Usury”<sup>4</sup>, Daniel Klein’in “The Islamic and Jewish Law of Usury: A Bridge to Commercial Growth and Peace in the Middle East”<sup>5</sup>, Natalie Schoon ve Julinda Nuri’nin “Comperative Financial Systems in Judaism and Islam: The Case of Interest”<sup>6</sup> ve Abdus Najmi’nin “Religion and Finance: Usury in Judaism and Islam”<sup>7</sup> isimli çalışmaları olduğu görülmektedir. Arapça literatür incelendiğinde ise Muhammed Ahmed el-Benna’nın “el-Karzü’l Masrafî, Dirâsetü’t-Târihiyye Mukâraneten Beyne’s-Şerî’ati’l-İslamiyyeti ve’l-Kânûnu’l Vaz’î” isimli bir kitabı olduğu görülmüştür.<sup>8</sup> Bu kitapta Yahudilikte faiz konusu genişçe işlenmiş fakat İslam hukuku ile bir karşılaştırma yapılmamıştır. Dolayısıyla makalenin, konusu itibarıyla İslam ve Yahudi hukukundaki karz akdini Türkçe olarak mukayeseli bir şekilde ele alması sebebiyle bir boşluğu doldurması adına katkı sunması umulmaktadır.

## 1. İslam Hukukunda Karz Akdi

### 1.1. Tanımı ve Meşruiyeti

Karz, sözlükte kesmek anlamındadır. Borç verilen mala da karz denir. Bunun sebebi, borç malın diğer mallardan kesilerek verilmesidir.<sup>9</sup> İstilahta ise karz, borç verilebilen bir malı sonradan mislinin iade edilmesi şartıyla bir şahsa vermek demektir. Bu şekilde ödünç verene “mukriz”, ödünç alana “müstakriz”, ödünç almaya “istikraz” denir.<sup>10</sup> Türkçede borç anlamına gelen karz ve deyn kavramları arasında fark vardır. Deyn kavramı kişinin zimmetinde sabit olan borçların genel ismini ifade ederken, karz daha özel bir anlamdadır.<sup>11</sup>

Karz akdinin meşruiyeti Kur’ân ve Sünnet ile sabittir.<sup>12</sup> Herhangi bir fazlalık beklemeksizin ödünç vermek ayetlerde teşvik edilmekte ve bu güzel davranışı gösterenlerin bundan kat kat fazlasıyla mükâfatlandırılacağı bildirilmektedir. Kur’ân’da altı ayette geçen “karz” kelimesi hep güzel ve iyi anlamında “hasen” sıfatı ile “karz-ı hasen” şeklinde geçmektedir. İlgili ayetlerde ödünç verenlerin kazanacağı sevaba da işaret edilmiştir. Konu ile ilgili ayetlerden birisi şöyledir: “Kim Allah’a **güzel bir borç** verirse Allah da bunu kat kat fazlasıyla öder. Daraltan da genişleten de Allah’tır ve O’na döndürüleceksiniz.”<sup>13</sup> Hz. Peygamber’in, ödünç alanın ve ödünç

<sup>4</sup> Andrea Borroni, “A Comperative Survey on Islamic Riba and Westwern Usury”, *Rivista telematic* 4 (2019), 1-74

<sup>5</sup> Daniel Klein, “The Islamic and Jewish Law of Usury: A Bridge to Commercial Growth and Peace in the Middle East”, *Denver Journal of International Law&Policy* 23/3 (Mayıs 2020).

<sup>6</sup> Natalie Schoon, Julinda Nuri, “Comperative Financial Systems in Judaism and Islam: The Case of Interest”, *SSRN Electronic Journal*- June 2012.

<sup>7</sup> Abdus Najmi, “Religion and Finance: Usury in Judaism and Islam”, *UCLA Journal of Religion* 4 (2020).

<sup>8</sup> Muhammed Ahmed el-Benna, *el-Karzü’l Masrafî, Dirâsetü’t-Târihiyye Mukâraneten Beyne’s-Şerî’ati’l-İslamiyyeti ve’l-Kânûnu’l Vaz’î* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1971).

<sup>9</sup> Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzur, *Lisânü’l-‘Arab*, “krz” (Beyrut:Dâru’s-Sadr, ts.), 8/216-218; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 293.

<sup>10</sup> Daha geniş bilgi için bk. Ebu’l-Fadl Mecdüddin Abdullah b. Mahmud Mevsilî, *el-İhtiyâr li Ta’lîli-l Muhtâr* (İstanbul: Çağrı Yayınları,1996), 3/56; Orhan Çeker, *İslam Hukukunda Akitler* (Konya: Tekin Kitabevi, 2019), 217-218; Yunus Apaydın, “Karz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/520-525; Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions (AAOİFI), *Karz (tüketim ödünçü)* (Suudi Arabistan: Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions, Kabul 15-19 Mayıs 2004,19), 521.

<sup>11</sup> Çeker, *İslam Hukukunda Akitler*, 218.

<sup>12</sup> Muhammed Hamidullah, *Aziz Kur’an*, çev. Abdülaziz Hatip-Mahmut Kanık (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000), el-Bakara Sûresi, 2/275 ve 282; Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el- Câmi’u’s-Sahih* (yy. Dârü’t-Tıbbâ’ati’l-Âmire, 1315), “Mezalim” 3; İmam Ebi’l-Hüseyin Müslim b. el-Haccac el-Kureyşî en-Nisaburî, *Sahih-i Müslim*, (Mısır: Dârü’t-Ta’sil, 2014), “Birr”, 59; “Zikir”, 38.

<sup>13</sup> Ayette geçen güzel bir borç kavramı sadaka, infak ve karz olarak üç yardımlaşma türünü ifade eder. *Kur’ân Yolu*. (Erişim 20 Nisan 2021) el-Bakara Sûresi, 2/245. Aynı konuda ayetler için bk. el-Mâide Sûresi, 5/12; el-Hadîd Sûresi, 57/11, 18; et-Tegâbun Sûresi, 64/17; el-Müzzemmil Sûresi, 73/20.



verenin haklarını korumayla ilgili hadisleri ve sahabenin ödünç işlemlerine izin vermesi de karz akdinin hukukî dayanağını oluşturmaktadır.<sup>14</sup>

## 1.2. Mahiyeti

İslam hukuku kaynaklarında karzın mahiyetini ve fikhın genel doktrini içindeki yerini belirlemeye yönelik olarak çeşitli açıklamalar yapılmıştır. Paranın ve mislî malların aynı cinsten olan mallarla değişiminde faizin gerçekleşmesi ve karz akdinin de bir değişime benzemesi nedeniyle, aslında mevcut kurallara aykırı bulunduğu fakat yardımlaşma ve dayanışma yönüyle zarureten meşrû' olarak değerlendirildiği ifade edilmektedir.<sup>15</sup> İslam hukukuna göre bir muameleyi mübadele haline getiren şey, o değişime olan ihtiyaçtır. Karzdaki para değişimine de tarafların ihtiyacı yoktur. Karz akdi, mukrizin (ödünç veren) müstakrize (ödünç alan) bir yardımından ibarettir.<sup>16</sup>

Akitlerin tamamlanması için teslimi şart olarak gören sınıflandırma açısından karz akdi aynî akitlerden sayılmaktadır. Karz akdi de âriyet, hibe, vedfa ve rehin akitlerinde olduğu gibi tamamlanması için teslimin gerçekleşmesinin zorunlu olduğu akitlerdendir. Teslim şartı da genel olarak bu akitlerin teberru akdi oluşuyla gerektirilmektedir.<sup>17</sup>

Karz akdi bir teberru akdi olduğu için mahiyeti ile ilgili olarak, câiz, yani bağlayıcı olmayan akitlerden sayılmıştır. Cumhûra göre borç veren kişi, verdiği borcu dilediği zaman geri isteyebilir. Hatta başlangıçta borcun ödenmesiyle ilgili bir sürenin şart koşulması da bu durumu etkilememektedir.<sup>18</sup>

Karz akdinin bedelli ya da bedelsiz mi olduğu, aynın temlikini sağlayıp sağlamadığı gibi konularda da farklı görüşler zikredilmiştir. Bu konu karzın, alım-satım, âriyet ve hibe akitlerine belirli yönleriyle benzetilmesinden ileri gelmektedir.<sup>19</sup> Konuyu çağdaş İslam hukukçularından Hayrettin Karaman şu şekilde izah eder:

Karz akdinde, mal teslim alanın (kâbız) tazmin mesuliyetine intikal etmiş olur. Dolayısıyla malı teslim alan tarafın elinde hâsıl olacak zarardan, teslim alan taraf sorumlu olur. Karz akdinin bir diğer vasfı da başta teberrû, sonunda ivazlı akitler grubuna dâhil olmasıdır. Mukriz, müstakrizin muhtaç olduğu malı ona vermekle teberrû edici durumda olur. Ancak mukriz, verdiği karşılığını isteyince ivazlı akit hükümleri tatbik edilir.<sup>20</sup>

Borç verme işlemlerinin diğer tüm işlemler gibi tamamlanması ve bir karz akdi olarak tanımlanabilmesi için üç unsurun bir arada bulunması şarttır. Bunlar; taraflar, konu ve tarafların icab ve kabul beyanlarıdır. Aynı şekilde bir akdin gerçekleşmesi ve sahih sayılabilmesi için gerekli olan diğer şartları da taşımalıdır.

Akdi tarafları ile ilgili olarak ise karz akdinin geçerli olabilmesi için İslam hukukçularının büyük kısmı ehliyet şartı ileri sürmüştür. Bu şart, karz veren(mukriz) için teberru, karz alan(mustakriz) için tasarruf ehliyeti olarak belirlenmiştir.<sup>21</sup>

<sup>14</sup> "Kim insanların mallarını ödemek üzere borç alırsa, Allah onun borcu ödemesine imkân verir, kim de itlaf etmek, ödememek niyetiyle alırsa Allah da onun malını itlaf eder." Buhârî, "İstikraz" 2 (2257); Ahmet Özdemir, "Karz Akdinin Mahiyeti ve Faizli İşlemleri Önleme Fonksiyonu", *ÇÜÜİFD*,12/1 (2012),126.

<sup>15</sup> Apaydın, "Karz", 24/520-525.

<sup>16</sup> Çeker, *İslam Hukukunda Akitler*, 21; "a.m.f.", "Mecellede Ele Alınmayan Üç Konu: Faiz, Sarf ve Karz" *S.Ü.İ.F.D.*, 5 (1994), 114; AAOİFİ, *Mudârebe* (Suudi Arabistan: Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions, Kabul 11-16 Mayıs 2002, 19), 521, 531.

<sup>17</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/55; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/237; Apaydın, "Karz", 24/520-525.

<sup>18</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II/237; Apaydın, "Karz", 24/520-525.

<sup>19</sup> Konuyla ilgili geniş değerlendirme için bk. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/237-238; Apaydın, "Karz", 24/520-525; Özdemir, "Karz Akdinin Mahiyeti", 126.

<sup>20</sup> Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: İz yayıncılık, 1999), 2/57-58.

<sup>21</sup> Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *el-Bedâi'u's-Sanâ'i'ft Tertîbi's-Şerâ'i'* (Beyrut:1986), 7/394; AAOİFİ, *Mudârebe*, 521.

### 1.3. Hükmü

Karz akdinin tarafları açısından doğurduğu sonuçları itibarıyla hükmü, akdin tanımı ve mahiyeti ile ilgili yukarıda zikrettiğimiz hususlardan da anlaşılacağı gibi, akde konu olan malın borç alan kişiye teslimi ve sonrasında borç veren kişiye mislinin geri ödenmesidir.<sup>22</sup>

Karz akdi, fıkıhın muamelat konuları içinde yer alan, akitler konusunun ele alındığı bölümlerde müstakil bir başlık altında incelenen bir akit türüdür. Özellikle de faizle olan ilişkisi incelenmiş, bu konuda oldukça ayrıntılı bir ilmî birikim meydana gelmiştir. İslam hukukunda karz akdi ile ilgili çok sayıda çalışmanın olması ve bu çalışmanın kapsamı da düşünülerek sunulan özet bilgiyle yetinilmektedir.

## 2. Yahudi Hukukunda Karz Akdi

### 2.1. Tanımı ve Meşruiyeti

Yahudi hukukunda borç verme ile ilgili olarak kullanılan terim “*gemilut hasadim, sevgiyle/“şefkatle verilen borç”* kısaltılmış şekliyle “*gemah*” terimidir.<sup>23</sup> Terimin Türkçe karşılığından ve Tevrat’taki emirlerden de anlaşılacağı gibi Yahudilikte karz, ihtiyaç sahibi kişilere, bu konudaki emri yerine getirmek, Allah’ın hoşnutluğunu kazanmak ve gazabından korunmak için borç vermek anlamına gelmektedir.

Karz akdi hukuki dayanağını Tevrat’ta yer alan şu pasajdan almaktadır:

Rabbin sana vermekte olduğu kendi memleketinde, kardeşlerinden biri, fakir bir adam senin yanında, kapılarının birinde olursa, yüreğini katılaştırmayacaksın ve fakir kardeşine elini kapamayacaksın; fakat ona mutlaka elini açacaksın ve muhtaç olduğu şeyde mutlaka ihtiyacına yetecek kadar ona ödünç vereceksin. Sakın yedinci yıl ibra yılı<sup>24</sup> yakındır diye yüreğinde bayağı düşünce olmasın ve fakir kardeşine karşı gözün kötü olmasın ve ona bir şey vermezlik etmeyesin ve sana karşı Rabbe çağırırsa sana suç olmasın. Ona mutlaka vereceksin ve ona verdiği zaman yüreğin kederlenmeyecek çünkü bütün işlerinde ve el attığın her şeyde Rab seni bunun için mübarek kılacaktır. Çünkü memleketin içinden fakir eksik olmayacaktır; bunun için ben; mutlaka kendi memleketinde kardeşine, hakirine ve fakirine elini açacaksın diye sana emrediyorum.<sup>25</sup>

Bazı Yahudi bilginleri borç verme ve ibra yılı uygulamalarının Tevrat’ın karmaşık arazi yasalarında bir sosyal mühendislik sistemi sağladığını savunur. Onlara göre, her iki uygulama da toplumdaki zengin ve fakir sınıf arasındaki uçurumun genişlemesini önlemek için tasarlanmış sosyal mühendislik politikalarıdır. Bu iki politikanın sonucu, yoksulların kendi kendilerine daha fazla yeterlilik kazanmalarına yardımcı olma, borçlarını ödemek için kendilerini sözleşmeli köleliğe satmalarını engelleme, fakir ve köle Yahudilerin sayısında bir azalmadır. Bu uygulamaların temelinde mülkiyetin kayıtsız şartsız kendilerine ait olmadığına ve kaynakların başkalarıyla paylaşılma sorumluluğu olduğuna dair derin bir inanç vardır. Ayrıca Kitab-ı Mukaddes perspektifinden ekonomik sıkıntıların çok olduğu zamanlarda İsrailoğullarına borç vermek bir “doğruluk ve iyilik eylemi” olarak görülür. Bununla birlikte, Yahudiler bu yasaların hem eski hem de modern zamanlarda pratik uygulamasında çeşitli karmaşık sorunlarla karşı karşıya kalmıştır. Bir tarım toplumunda borçlanma son çare iken, borç verme ve para alma, zamanla tarımdan çok ticaret ve sermaye değişimi üzerine inşa edilmiş bir toplumda ticari önem kazanmıştır. Yahudi din adamları borç verme ile ilgili hükümlerin lafzı

<sup>22</sup> Apaydın, “Karz”, 24/520-525.

<sup>23</sup> Mark Greenspan, “Lending and Love: A Jewish Approach to Loans”, *Rabbinicalassembly* (Erişim 01 Aralık 2020).

<sup>24</sup> “İbra yılı/Şemita” Yahudi inancına göre her altıncı yılın sonunda yedinci yıl tarımsal çalışmaların yasaklandığı, kamu yararına olarak arazi mülkiyetindeki zilyetlik hakkının kaldırıldığı toprağın nadasa bırakılıp, borçluların borçlarının affedildiği yıldır. Kitabı Mukaddes (Eski ve Yeni Ahit), (İstanbul: Zafer Matbaası 1991), Tesniye 25:1-4; Geniş bilgi için bk. Yusuf Besalel, “Şemita” *Yahudilik Ansiklopedisi* (İstanbul: Gözlem Yayınları, 2001-2002), 3/674; Glossar Schott, “Schemittah”, *Uni-frankfurt* (Erişim 15 Ağustos 2000); Yusuf Altıntaş-vd, *Yahudilikte Kavram ve Değerler* (İstanbul: Gözlem Yayıncılık, 2001), 67. İslam Hukukunda ibra uygulaması ile ilgili genel hükümler için bk. Osman Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle* (İstanbul: İrfan Matbaası, 1973), 370-372.

<sup>25</sup> *Kitâb-ı Mukaddes (Eski ve Yeni Ahit)* (İstanbul: Zafer Matbaası 1991), Tesniye 15:7-11; Ayrıca bk. Levililer 25:35-39.



olmasa da ruhunu korumaya çalışırken, faizle borç verme yasağını aşmak için de ustaca stratejiler geliştirmiştir.<sup>26</sup>

Yahudilikte borç verme konusunda Yahudi olan ve Yahudi olmayan/"yabancı" kişiler arasında farklı bir uygulama mevcuttur. Bunun sebebi, Yahudi inanç sisteminde, Tanrı'yla ahitleşme düşüncesine dayanan ve seçilmişlik fikriyatıyla beslenen bir Yahudi kimliğinin bulunmasıdır.<sup>27</sup> Eski devirlerden itibaren Yahudiler, Yahudi olmayanlara "goy-goyim (çoğul)/ yabancı", "ger toşav/yerleşimci yabancı", "Nuhi/Nuh Yasalarını<sup>28</sup> kabul edenler" ve "Hasidey Umot Ha-Olam/dünyanın dürüst insanları", "Yir'ey Hašem/Şamayim/Tanrı'dan korkanlar" gibi çeşitli isimler vermişlerdir.<sup>29</sup> Bu sınıflandırmaya göre, toplumsal hayat içerisindeki ilişkilerde yabancılar, Yahudilerin kendi aralarındaki hukuki kurallardan farklı kurallara tabi tutulmuştur. Uygulamadaki farklılık da Yahudi olmayanlarla bütünleşmenin engellenmesi ve tarihi süreçte Yahudi olmayanlarla yaşanan şiddetli gerginlikler şeklinde açıklanmıştır.<sup>30</sup> Bu sebeple Yahudiler arasındaki borç verme faizsiz, Yahudi olmayanlara borç verme ise faizli bir şekilde gerçekleşmiştir. Tevrat'ın şu pasajları da bu durumun hukuki temelini oluşturur:

Eğer kavmime yanında olan bir fakire, ödünç para verirsen, ona murabahacı olmayacaksın, onun üzerine faiz koymayacaksın.<sup>31</sup>

Ve eğer kardeşin fakir düşer ve senin yanında zayıf olursa ona yardım edeceksin, senin yanında garip ve misafir gibi yaşayacak. Ondandır faiz ve kâr alma ve Tanrı'dan kork ta ki kardeşin senin yanında yaşasın. Ona gümüşünü faizle vermeyeceksin ve zahireni ona karla vermeyeceksin.<sup>32</sup>

Para faizi olsun zahire(yiyecek) faizi olsun yahut ödünç verilen her şeyin faizi olsun, faizle kardeşine ödünç vermeyeceksin. Yabancıya faizle ödünç verebilirsin; fakat kardeşine faizle ödünç vermeyeceksin, ta ki mülk olarak almak üzere gitmekte olduğun diyarda elini atacağın her şeyde Rab seni mübarek kılsın.<sup>33</sup>

Din adamlarının Tevrat'a yaptıkları yorumlar incelendiğinde, bu konuda farklı zamanlarda farklı tutumlar sergiledikleri görülür. Tevrat'ta yer alan pasajları kelime kelime yorumlayan din bilginleri, adeta faizle borç vermeyi meşrulaştıran bir anlayış sergilemişlerdir. Özellikle Tevrat'ta geçen "sizin aranızdan", "halkımdan", "kardeşlerinden birisi" gibi tabirlerin sadece Yahudi olanları kapsadığını, Yahudi olmayan diğer kişilere özellikle Hz. Nuh'un Kanunlarını benimsemeyen putperestlere faizle borç verilebileceğini ifade etmektedirler.<sup>34</sup>

Kur'an-ı Kerim'de, faizin Yahudilere de haram olduğu fakat onların bunu çeşitli yorumlar ve yöntemlerle meşru' kıldıklarına işaret edilmektedir. Allah Teâlâ Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyurmaktadır: "Yasaklandıkları halde faiz almaları ve haksızlıkla insanların mallarını yemeleri yüzünden (önceleri helâl olan temiz ve iyi şeyleri Yahudilere haram kıldık) ve içlerinden inkâra sapanlara acıklı bir azap hazırladık."<sup>35</sup> Hz. Peygamber, Medine sözleşmesi de dâhil olmak üzere Yahudilerle yaptığı zimmet sözleşmelerinde, Yahudilerin kendi aralarında faiz alıp

<sup>26</sup> Mark Greenspan, "Lending and Love: A Jewish Approach to Loans".

<sup>27</sup> Eldar Hasanov, "Nuhi Kimliği Bağlamında Yahudilikte Yabancı Algısı", *Türkiye Ortadoğu Araştırmaları Dergisi* 2/1(2015), 137-160.

<sup>28</sup> Yahudi inancına göre Yahudi olmayanların Tevrat'a göre yaşama zorunlulukları yoktur. Fakat bir takım temel manevi değerleri kabul etmeli ve onları uygulamalıdır. Yahudi olmayanların uyması beklenen bu temel manevi kurallara "Noahid Yasaları/Hz.Nuh'un Kanunları" denir. Bunlar, tüm ilişkilerde eşitlik ve adaleti sağlamak, Tanrı'nın ismini küçültecek davranışlardan uzak durmak, putperestlik, kan dökmek ve hırsızlıktan kaçınmak ile haram kabul edilen gayr-i ahlâkî cinsel ilişkilerden uzak durmak ve yaşayan bir hayvanın etinden yememektir. Besalel, "Noahid Yasaları", 2/448; Geniş bilgi için bk. Hasanov, "Nuhi Kimliği Bağlamında Yahudilikte Yabancı Algısı", 142-153; "a.mlf.", "Yahudi Kaynaklarında Hz. Nuh'la Ahit", *Uluslararası Hz. Nuh ve Cudi Dağı Sempozyumu* (27-29 Eylül 2013), 163-168; Besalel, "Goy", 1/191-192.

<sup>29</sup> Hasanov, "Yahudi Kaynaklarında Hz. Nuh'la Ahit", 163-168; Besalel, "Goy", 1/191-192.

<sup>30</sup> George Robinson, "Interest-Free Loans in Judaism", *Myjewishlearning* (Erişim 01 Aralık 2020).

<sup>31</sup> Çıkış 22:25.

<sup>32</sup> Levililer 25:35-38.

<sup>33</sup> Tesniye 23:19-21.

<sup>34</sup> Yorumlarla ilgili geniş bilgi için bk. Michael Satlow, "What Is Wrong with Charging Interest", *The Torah* (Erişim 01 Aralık 2020); Klaus Issler, "What Does The Old Testament Say About Loans And Interest", *Biola* (Erişim 01 Aralık 2020); Estraya Seval Vali, "Yahudilikte Faiz Konusu", *Şalom Gazetesi* (31.10.2013).

<sup>35</sup> en-Nisa, 4/161.

vermemelerini şart olarak ileri sürmüştür ve kaynaklarda onların da bu konuda itirazları olduğuna ilişkin bir bilgiye rastlanmamaktadır.<sup>36</sup>

## 2.2. Mahiyeti

Tevrat'ta borç verilecek mallar arasında bir ayırım gözetilmemektedir. Amaç ihtiyaç sahibinin ihtiyacını gidermektir ve neye ihtiyaç varsa o verilmelidir. Bu para olabileceği gibi yiyecek, giyecek vb. temel ihtiyaç maddelerinden de olabilir.<sup>37</sup>

Konuyla ilgili hukuk kaynaklarında ağırlıklı olarak para borç verme ve Yahudi olmayanlara (Goyim) faizle borç verme konusu üzerinde durulmuştur. Yahudi hukukunda yabancılarla kurulan karz türü ilişkilerde yasal olarak kabul edilen faizle ilgili tanımlar ve örnekler şu şekildedir: Neseh ya da neşeh (ısırık) olarak tabir edilen faiz, faizi düşürülerek borç vermek suretiyle önceden kesilen faizdir. Bu yüzden "ısırık" denilmiştir.<sup>38</sup> Ribit ya da marbit ise geri ödeme anında verilen faiz yani tahakkuk etmiş faizdir.<sup>39</sup> "Faiz" (*Neşeh*) ile "arttırma" (*Tarbit*) sözcükleri aslında eşanlamlıdır. Din âlimi Kli Yakar, *neşeh* sözcüğünün ısırma anlamına gelen *neşih*a ile aynı kökten geldiğini vurgular. *Neşeh*, yılan ısırığına benzer. Topuğuna küçük bir ısırık alan kişi belki bunu fark etmez ama zehir sonradan yayılıp vücudu sarar ve insanı öldürür. Faiz de buna benzer. Örneğin; bir kişi bir başkasına 100 lira borç verir ve borcunu geri ödemediği her ay için ona 1 lira ödeme şartı koyarsa, bu *Neşeh*'tir. Zira zaman geçtikçe borç "ısıra ısıra" birikmektedir. Öte yandan bir kişi belirli bir zamana kadar 100 lira borç verir ve bu süre dolduğunda hem parayı, hem de üzerine 5 lira ödemesini şart koşarsa, bu *Tarbit*'tir. Çünkü burada sürekli bir ısırma yoktur. Borç para, bir süre sonra "artmaktadır".<sup>40</sup> Tevrat'taki "yiyeceğini arttırma amacıyla verme" ifadesi, örneğin buğdaydan da *tarbit* alınabileceği (100 kg buğdayı borç verip geriye 105 kg almak gibi) anlamına gelmektedir. Daha önce de belirtildiği gibi bu faiz çeşitlerinin her ikisinin de Yahudiler arasında uygulanması yasaktır.<sup>41</sup>

## 2.3. Hükümü

Tevrat'taki mezkûr pasaj başta olmak üzere çeşitli pasajlarda fakir düşmüş kardeşe sevgi ve şefkat gereği borç vermek, onun ihtiyacını gidermek emredilmiştir. Yapılmadığı takdirde Allah'ın gazabını gerektirdiği de açıkça beyan edilmiştir. Bu açıdan Yahudilikte borç vermenin hükümü, "kaynağı Tora, Neviim ve Talmud olan ve her Musevi'nin yerine getirmekle yükümlü olduğu emir veya kural" anlamında mitsva<sup>42</sup> yani farzdır demek mümkündür. Aynı şekilde Yahudilikte borç verme, İslam'da olduğu gibi Allah'a verilen bir borç gibi de değerlendirilmiştir. Uygulamada iyilik maksadıyla borç, Yahudi birisine verilir, Yahudi olmayan Goyim'e ise faizli borç verilir.<sup>43</sup>

Karz akdi Yahudilikte her ne kadar hüküm olarak "mitsva" olarak görülse de uygulamaya gelindiğinde, Yahudi olan ve olmayan kişilerin ayrı ayrı düşünülerek bir hüküm belirlenmesi borç sözleşmelerinde faizin kullanılması yönünde bir çıkış yolu bulunmak istendiğini düşündürmektedir. Nitekim bu durum, zamanla gelişen ve değişen ekonomik şartların Yahudi olan kişilere dahi faizle borç vermeyi zorunlu hale getirdiği şeklindeki yorumlardan açıkça anlaşılmaktadır.

## 3. Karz Akdi Bağlamında İslam Hukuku ve Yahudi Hukukunun Karşılaştırılması

Karz akdi konusunda iki dinin hukuk kaynaklarından yola çıkarak bir karşılaştırma yapılırken farklılıklar olduğu gibi benzerlikler olduğu da görülmektedir. İhtiyacı olan kişiye borç vermek, Yahudiler arasında bir kardeşlik görevidir. Diğer toplumlara da borç vermenin bir sakıncası yoktur. Fakat borç alıp verme ekonomik ve siyasi bir üstünlük vesilesi sayıldığından

<sup>36</sup> Abdurrahman Yazıcı, "İslam Hukukuna Göre Gayrimüslimlerle İlişkiler: Hukuki Muhtariyet, Süreklilik ve Değişim Arasında Düşünce ve Hayat" (İstanbul: Yedirenk Yayınları, 2010), 127.

<sup>37</sup> Robinson, "Interest-Free Loans in Judaism".

<sup>38</sup> Issler, "What Does The Old Testament Say About Loans And Interest", part-1; Jewish Virtual Library, "Usury", *Jewishvirtuallibrary* (Erişim 02 Aralık 2020).

<sup>39</sup> Jewish Virtual Library, "Usury".

<sup>40</sup> Vali, "Yahudilikte Faiz".

<sup>41</sup> Vali, "Yahudilikte Faiz".

<sup>42</sup> Besalel, "Mitsva", 2/415.

<sup>43</sup> Greenspan, "Lending and Love: A Jewish Approach to Loans".

dolayı, diğer milletlerden borç almak yasaklanmıştır.<sup>44</sup> Tevrat'taki ilgili pasaj şöyledir: "Çünkü Tanrın Rab sana vaat etmiş olduğu gibi, seni mübarek kılacaktır ve sen çok milletlere ödünç vereceksin fakat sen ödünç almayacaksın ve çok milletlere saltanat edeceksin fakat onlar sana saltanat etmeyecektir."<sup>45</sup>

İslam'da da karz, Kur'an ve sünnette övülen ve mükâfatlandırılacağı bildirilen bir davranıştır. Karz akdi, borç alan kişi için dünyevî, borç veren kişi için de uhrevî fayda beklentisiyle ve Allah'a yakınlaşma amacıyla yapılan bir işlemdir. Aslında Allah'a borç verme olarak değerlendirilir. Nasslarda "güzel" tabir edilerek, hayır niyetiyle Allah rızâsı için yapılan her türlü fedakârlığı da kapsamaktadır. Borç verme, Tevrat'ta geçtiği şeklinin aksine bir tahakküm amacı taşımamaktadır. Dolayısıyla borç verenin alacaklıya tahakkümü söz konusu değildir.<sup>46</sup>

Ödünç verme işlemleri konusunda Yahudi kaynakları, İsrailoğullarına borç verme ve yabancılara faizle borç verme işlemlerini beraber değerlendirmektedir. Kanaatimizce bu durumda, Yahudilerin tarih boyunca buldukları yerlerde daha çok para ve finans işleriyle uğraşmış olmalarının yanı sıra asıl etken, yabancılarla ilişkilerinde uyguladıkları faizli işlemler için karz akdinin kullanılmasıdır. Ayrıca Tevrat'taki ilgili pasajlarda her iki durumun art arda ifade edilmesinin de etkili olduğu düşünülebilir.<sup>47</sup>

Konu ile ilgili İslam Hukuku alanında yapılan çalışmalarda da karz, faize dönüşmemesi için dikkatlice değerlendirilmiş<sup>48</sup> borç veren kişinin menfaatine olarak bir şart koşması durumunda karzın faize dönüşeceği kabul edilmiştir.<sup>49</sup>

Borç verme konusu, Yahudi kaynaklarında genellikle Yahudi hukukunun tarihi oluşum süreci içerisinde incelenmiştir. Bu süreç, Kitab-ı Mukaddes Dönemi, Talmudik Dönem, Geonim (VII. yüzyılın ortasından XI. yüzyılın ortasına kadar olan dönem), Rişonim (XII. yüzyıldan XV. yüzyıla kadar olan dönem), Aharonim (XVI. Yüzyıldan günümüze kadar uzanan dönem)<sup>50</sup> olarak sınıflandırılmıştır.<sup>51</sup> Her dönemde din adamları tarafından konu ile ilgili bazı farklı yorumlar yapılmış ve ona göre hükümler belirlenmiştir.

**A-Kitab-ı Mukaddes Dönemi:** Yukarıda belirtilen dönemler sınıflamasına göre ilk dönem olan Kitab-ı Mukaddes Döneminde, borç verme bir *mitsva*/farz olarak kesin bir dille emredilirken faizli borç verme işlemleri de aynı şekilde yasaklanmıştır. Ayrıca faizle borç verilmesi yasak olan malların hangileri olduğu isim verilerek belirtilmiştir.<sup>52</sup> Ancak bu yasama, yabancılara uygulanmamıştır. Tevrat'ın bu hükümlerinin yorumlamaları sırasında M.Ö. XIX. ve M.S. XII. Yüzyıllar arasında Ortadoğu'da yaşamış eski kavimlerle ilgili yapılan sosyolojik araştırmalara da müracaat edilmiştir. Hammurabi Kanunlarında para ve yemekler için faiz hadlerinin belirlendiği, ayrıca Tevrat'ta basit insan toplulukları arasında hasat mevsimine kadar faizsiz borç verildiği, arkeolojik kazılarda Mısır'da ve Filistin'de bulunan Ârâmî belgelerinde<sup>53</sup> Diasporada<sup>54</sup> Elefantinde'ki Yahudilerin, V. yüzyılda yıllık %60 faizle birbirlerine ödünç para

<sup>44</sup> İkinci, *İslam Hukuku ile Tevrat Hükümlerinin Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi*, 98.

<sup>45</sup> Tesniye 25:6.

<sup>46</sup> Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Lübnan: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 14/35-36; Apaydın, "Karz", 24/520-525.

<sup>47</sup> Çıkış 22:25; Tesniye 23:19-21.

<sup>48</sup> Çeker, "Mecellede Ele Alınmayan Üç Konu", 99.

<sup>49</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 7/395; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 2/206-207; Çeker, *İslam Hukukunda Akitler*, 219; AAOİFİ, *Mudârebe*, 522.

<sup>50</sup> Besalel, "Responsa", 2/525.

<sup>51</sup> Besalel, "Ödünç Para Verme", 2/467-468.

<sup>52</sup> Tesniye 23:19-21; Satlow, "What is Wrong with Charging Interest".

<sup>53</sup> Papirüs ve kil parçalarından (ostraka) oluşan, Güney Mısır'daki Elefantine Adası'nda bulunan Yahudi askeri kolonisindeki askerlere ait kayıtları da içeren belgelerdir. Geniş bilgi için bk. Ali Muzaffer Dinçol, "Ârâmice", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/267-268; Hacı Çoban, "Ârâmî Göçleri", *TÜBAR XXIX*, Bahar (2011), 99-100.

<sup>54</sup> *Diaspora*: İbranice Galut (Sürgün), Babil Sürgününden sonra Yahudilerin Yahudi olmayanlar arasında dağılması veya Filistin veya günümüz İsrail'in dışına "sürgünde" dağılmış Yahudiler veya Yahudi topluluklarının toplamları olarak tanımlanabilir. Terim, Yahudilerin dünyadaki fiziksel dağılımını ifade etse de, Yahudiler İsrail toprakları ile kendileri arasında özel bir ilişki algıladıklarından, dini, felsefi, politik ve

verdikleri tespit edilmiştir.<sup>55</sup> Bu da Yahudilerin sürgün dönemlerinde faizle borç verme konusunda Tevrat hükümlerine ters bir tutum izlediğini gösterir. Bahsi geçen tutum, aynı konuda Tevrat yasağının tarihi süreçte farklı şart ve durumlarda, din adamları tarafından yorumlanarak delinmesi şeklinde devam etmiştir.

**B-Talmudik Dönemler:** 2. Bet Amikdaş'ın (Kutsal ev-Rabbin evi)<sup>56</sup> yıkılışından sonra Yahudi Alahacılar (Yahudi Fıkıhçıları denilebilir)<sup>57</sup> ve Agadacılar<sup>58</sup> tarafından faizle borç verme konusu, Yahudi olmayanlara uygulanması gereken bir emir şeklinde saptanmıştır. Aynı dönemlerde yaşayan başka din adamları ise Yahudi olsun olmasın herkese faizsiz borç verilebileceğini fakat Yahudilerin tercih edilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Rabi Yişmael'in "Mekhilta"sında<sup>59</sup> faizsiz paranın Yahudi olsun olmasın herkese ödünç verilebileceğini fakat Yahudilerin tercih edilmesi gerektiği söylenmiştir.

Bu dönemde Yahudi olmayanlarla borç alıp verme işlemlerinde faizin kullanılması ile ilgili Filistin ve Babil Talmudlarının hükümleri başlangıçta farklılık gösterir. Filistin Talmudu genellikle tapu ve ticari senetlerdeki işlemleri kolaylaştırmak amacıyla tapu vb. işlemlerde kayıpların ve ticari zararın telafisi için faiz uygulamasına izin vermiştir. Babil hahamları ise Filistin Talmudundan yüzyıl sonra yarı kurgusal satışları yasallaştırma yoluna giderek tarafların tefecilik yasağını delmesine izin vermiştir.<sup>60</sup>

III. yüzyıldan itibaren ise faiz almanın fakir veya zengin her Yahudi'ye yasak olduğu kabul edilmiştir. Bu yasakla ilgili yorumlar, Midraş ismi verilen tüm tefsir kaynaklarında ve Filistin ve Babil Talmudlarında görülmektedir. Yasayı ihlal edenler de ağır bir dille suçlanır. Faizi alan alacaklı, faiz ödemeyi kabul eden borçlu dışında kefil ve şahitler hatta bu akdin belgesini yazan yazıcı bu suça iştirak etmiş sayılır. Ayrıca Yahudiler arasında faizli işlem yapılabilmesi sağlamak için Yahudi olmayan bir aracının kullanılmasına da karşı çıkmaktadır.<sup>61</sup> Aracı vasıtasıyla faiz alma uygulaması, borçlu olandan faiz almanın haram olması sebebiyle borcun faizle üçüncü bir kişiye verilmesi yoluyla uygulanmaktadır.<sup>62</sup>

Daha önce de belirtildiği gibi bu yasak sadece Yahudiler arasındaki karz akdini kapsar. III. Yüzyılın önde gelen hahamlarından Rabi Hiyya, bu durumun Yahudilerin geçiminin sağlanmasının zorunluluğundan kaynaklandığını, Babil Talmudu hahamlarından Ravina da yabancılarla ilişkinin azaltılması için böyle bir tutumun izlendiğini savunur.

**C-Geonim (Büyük Din Âlimleri)<sup>63</sup> Devri:** Bu dönem, yaklaşık olarak VII. ile XI. yüzyıl arasındaki süreyi kapsar. Yahudilerin yeni bir medeniyet inşa eden İslam dünyasında, Müslüman toplum içerisinde zanaatkâr, inşaatçı, tüccar, ziraatçı gibi mesleki sıfatlarla yaşadıkları bir dönemdir. İslam'ın faize karşı kesin tutumu, Yahudilerin mesleki etkinliklerindeki serbestîsi gibi sebeplerden dolayı Yahudiler, Yahudi olmayanlarla olan ödünç para ilişkilerinde de faiz almaya son vermiştir. Bu konuda IX. yüzyılın ünlü Gaonu (Büyük din âlimi) Amram Gaon'un faiz karşılığı yapılan her türlü alışverişi yasaklaması da etkilidir.<sup>64</sup>

eskatolojik çağrışımlar da taşır. Melissa Petruzzello, "Diaspora", *Encyclopedia Britannica* (Erişim 02 Aralık 2020); Besalel, "Diaspora", 2/13.

<sup>55</sup> Jewish Virtual Library, Usury; Besalel, "Ödünç Para Verme", 2/467; Paul Johnson, *Yahudi Tarihi*, çev. Filiz Orman (İstanbul: Pozitif Yayınları, 2000), 170-171.

<sup>56</sup> Besalel, "Bet Amikdaş", 1/109; Altıntaş vd., *Yahudilikte Kavram ve Değerler*, 197-210.

<sup>57</sup> *Alaha*, Yahudi dinine mensup kişilerin kendi aralarındaki ve kendileri ile Tanrı arasındaki ritüel uygulamaları dinsel zorunluluklar açısından ele alan din alimlerinin ve din adamlarının ürettiği dinî metinlerin bir branşıdır. Besalel, "Alaha", 1/51; Altıntaş vd., *Yahudilikte Kavram ve Değerler*, 79-85.

<sup>58</sup> *Agada*, Talmud'un kapsadığı ağır konularla ilgili birçok deyiş, efsane ve fıkra ve vecizelere yer veren anlatım demektir. Ayrıntılı bilgi için bk. Besalel, "Agada", 1/38; Altıntaş vd., *Yahudilikte Kavram ve Değerler*, 289.

<sup>59</sup> *Mekhilta*, Tevrat'ta yer alan kuralların yorumlanmasıyla oluşturulan kurallar topluluğu halindeki tefsirleri olarak tanımlanır. İslami ilimlerden Ahkâm Tefsirine benzetmek mümkündür. Geniş bilgi için bk. Besalel, "Mekhilta" ve "Midraş", 2/391, 405.

<sup>60</sup> Shaikh Mahmud Ahmad, "Judaism and Interest", *Jstor* (Erişim 02 Aralık 2020), 13.

<sup>61</sup> Besalel, "Ödünç Para Verme", 2/ 468; Jewish Virtual Library, "Usury".

<sup>62</sup> Jewish Virtual Library, "Usury".

<sup>63</sup> Geniş bilgi için bk. Besalel, "Gaon" ve "Geonim", 1/183, 188.

<sup>64</sup> Besalel, "Ödünç Para Verme", 2/468.

**D-Rişonim (İlk Rabinik Dönemler):** Bu dönem XII. yüzyıldan XV. yüzyıla kadar olan süreyi kapsar. Yahudi yaşamının merkezinin Avrupa'ya kaydığı bu dönemde Yahudilerin toprak sahibi olma hakları kısıtlanmış ve feodal yönetimler Yahudilere karşı yasalar çıkarmıştır. Ünlü din bilgini Raşi'nin torunu Jacob Meir, bu durumda, krala vergi verme zorunluluğu olduğu için de Yahudi olmayanlardan ödünç para mukabilinde faiz almanın hayatta kalmak için (kedei hayyenu)<sup>65</sup> gerekli olduğu şeklinde bir hüküm vermiştir.<sup>66</sup> Ayrıca Yahudiler, faiz yasağını delmelerine içinde yaşadıkları toplumların kendilerine iş konusunda yaptıkları kısıtlamaları, yüklenen ağır vergileri sebep göstererek faizle borç verme ya da tefecilik gibi işlerle meşgul olduklarını savunurlar.<sup>67</sup>

**E-Aharonim (Son Rabinik Dönemler):** XVI. yüzyıldan günümüze kadar olan süreyi kapsar. Yahudi filozofları ve din bilginlerinin konu ile ilgili etraflı yorumlarının ve Tevrat'ın faiz ile ilgili hükmü hakkında farklı görüşlerin açıklandığı dönemlerdir. Fransız Yahudisi Levi B. Gerşom, Yahudi olmayanlara dürüst olmak ve haddi aşmamak şartıyla faizle borç verilebileceği, İspanyol Yahudisi filozof Albo, Tevrat'ta yer alan "kardeş" kelimesinin putperest olmayanları kastettiğini, bu sebeple sadece Amoritler ve Amaleklerden faiz alınabileceği görüşündedir.<sup>68</sup> XV. yüzyıl Tevrat yorumcularından Haham David Kimchi ise, Hristiyan ve Müslümanlardan da faiz alınamayacağını söylemektedir. Bu dinlerin Yahudi kaynaklı olması ve ortak bir etik temeli paylaştıkları için Tevrat'ta geçen kardeş sınıfına dâhil olacaklarını savunur.<sup>69</sup>

İzak Abrabanel isimli yorumcu ise paranın da mal gibi bir kâr unsuru olmasından dolayı Yahudilere de faizli borç vermenin mümkün olduğu yönünde fikir belirtmiştir. Mordehay Farrisol isimli bilgin ise Ortaçağ felsefesinin aksine, bedelsiz bir şey verme vaktinin geçtiğini, fakir olma durumu dışında faizli işlemlerin yapılmasının gerekli olduğunu açıklamıştır. Aynı doğrultuda 1558'de Dr. David de Pomis, bir Yahudi'nin bir Hristiyan'dan anlaşma karşılığı faiz alabilmesinden hareketle rabinik yetkililerin öngördüğü bir anlaşma ile Yahudilerin birbirinden faizle borç alabileceğini savunur.<sup>70</sup>

XVII. yüzyıldan itibaren ödünç para vermek Yahudilerin temel uğraşı olmuş, fakat aynı zamanda ticaret ve zanaatla da meşgul olmuşlardır. Ayrıca pek çok ülkede idarecilerin siyasi ve ekonomik danışmanlığını da yürütmüşlerdir. 1807'de Napolyon'un sivil yasaları çerçevesinde Yahudilerin birbirlerinden faizle borç alıp vermeleri yasallaşmıştır ve fakir Yahudilerden faiz alınmaması kararı alınmıştır. Aynı haklar Yahudi olmayanlar için de geçerli olmuştur. Fakat Modenalı Yişmael B. Abraham İzaka Kohen, Paris Sanhedrini (Yaşlılar Konseyi-Büyük Meclis) için yayınladığı bildiriye Yahudiler dışındakilere faizsiz borç vermeyi kabul edenlerin Tevrat'ın emirlerini çiğnediğini belirtmiştir. Son 150 sene içerisinde de Yahudi olan ve olmayan kişiler arasındaki ayırım ile ilgili duyarlılık devam ede gelmiştir. Hâlâ Modenalı din adamı gibi düşünenler mevcuttur.<sup>71</sup> Bunun sebebi Yahudilerin Tanrı ile yaptıkları ahde dayanarak kendilerini diğer toplumlardan üstün görmesidir.<sup>72</sup>

Günümüzde ise Yahudi din adamları (Rabi), Maimonides'in bu konudaki görüşlerine istinaden iyilik yapmanın en yüksek derecesinin, bir kişinin yoksullaşmasını engellemek olduğu dolayısıyla kredi ya da istihdam teklif ederek veya işine yatırım yaparak kardeşinin fakirleşmesini engellemenin bir görev olduğu görüşündedirler.<sup>73</sup> Maimonides, Yahudi olmayanlardan faiz almanın karışık evlilikleri azaltacağını savunur. Yahudi olmayanlardan faiz alınmadığı takdirde, bu kişilerin faizsiz borç almak için Yahudilerle kuracakları samimiyet

<sup>65</sup> Zaruret durumu olarak anlaşılabilir. İbraniceden çeviren Dr. Musa Akkârî hocamıza teşekkür ederim.

<sup>66</sup> Besalel, "Ödünç Para Verme", 2/468.

<sup>67</sup> Özellikle Avrupa'da yaşanan olaylar ve Yahudi tefeciliğinin tarihi seyri hakkında geniş bilgi için bk. Shaikh Mahmud Ahmad, "Judaism and Interest."

<sup>68</sup> Besalel, "Ödünç Para Verme", 2/468-469.

<sup>69</sup> Robinson, "Interest Free-Loans in Judaism."

<sup>70</sup> Besalel, "Ödünç Para Verme", 2/469.

<sup>71</sup> Besalel, "Ödünç Para Verme", 2/ 468-469; Robinson, "Interest Free-Loans in Judaism".

<sup>72</sup> Hasanov, "Nuhi Kimliği Bağlamında Yahudilikte Yabancı Algısı", 141-142.

<sup>73</sup> Rabbi Aish, "Charging Interest", *Aish* (Erişim 02Aralık 2020).



sonucunda Yahudilerin değişik örf ve adetleri benimseyecekleri ve böylece Yahudilik bilincinin azalacağı mantığını yürütür.<sup>74</sup>

Modern Yahudi düşüncesinin konuya yaklaşımına değinmek gerekirse, kendi aralarında faizin yasaklanması görüşü ile ilgili değerlendirmelerinde, faiz dinî açıdan haksız ve adaletsiz bir uygulama olarak görülmektedir. Buna rağmen diğer milletlerden *mukâbele bil-misl* ilkesi<sup>75</sup> gereğince faiz alındığı ve bunun haklı bir gerekçe olduğu savunulmaktadır. Yahudiler, tarih boyunca kendilerinden sahip olduklarını zor kullanarak alma hakları olduğunu düşünen istilâcı uluslardan, verdiklerini veya kaybettiklerini faiz yoluyla geri almayı meşru görmüşlerdir.<sup>76</sup>

### 3.1. İslam Hukuku ve Yahudi Hukuku Arasındaki Benzerlikler

İslam ve Yahudi hukukuna göre karz akdi temel kaynaklar açısından değerlendirildiğinde, bir din kardeşinin dünyevî ihtiyaçlarını giderme ve yardım amacıyla şari' tarafından emredilmiş olması yönüyle benzemeleri tabii bir durumdur. Ayrıca karz akdi her iki hukuk sisteminin de üzerinde yoğun çalışmaların yapıldığı bir konudur. Halen her iki din mensuplarının gündemindeki yerini korumaktadır.

1-Daha önce de belirtildiği gibi, İslam hukukundaki adıyla *karz* ya da Yahudi hukukundaki adıyla *gemilut hasedim* her iki dinde de övülen ve Allah tarafından mükâfatlandırılacağı va'd edilen bir davranıştır. Ayrıca Tevrat'ta bizzat emredilen bir işittir.

*"Kim Allah'a güzel bir borç verirse Allah da bunu kat kat fazlasıyla öder. Daraltan da genişleten de Allah'tır ve O'na döndürüleceksiniz."*<sup>77</sup>

*"Ve eğer kardeşin fakir düşer ve senin yanında zayıf olursa ona yardım edeceksin, senin yanında garip ve misafir gibi yaşayacak."*<sup>78</sup> ".....ta ki mülk olarak almak üzere gitmekte olduğun diyarda elini atacağıın her şeyde Rab seni mübarek kılsın."<sup>79</sup>

2- İki hukuk sisteminde de borç verme işlemlerinde faiz alımına yasak konulması kısmen ortak bir yön olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü Yahudilere yabancılarla faizli sözleşme izni vardır. İslam hukuku kaynaklarında ele alınan karz akdinin faizli bir alışverişe dönüşme riskini doğuracak bazı durumların olması Yahudi hukukunda da söz konusudur ve bu durumlara faiz anlamında *ribit* veya *neşeh* denilmektedir.

İslam hukukuna göre "Menfaat celbeden tüm borçlar ribadır" kabulü gereğince ne türden olursa olsun alacaklı adına menfaat sağlayan tüm şartlar faizdir.<sup>80</sup> Öte yandan yarar sağlayan karzın câiz görülmeysi borç verenin başlangıçta bunu şart koşması, yani akdin böyle bir şartı içererek kurulması durumuyla kayıtlı olup böyle bir şart olmaksızın borç alanın kendiliğinden yapacağı iyilik ve hediyeleşmede bir sakınca görülmemiştir.<sup>81</sup>

Yahudi hukukunda da borçlunun alacaklı menfaatine bir şey yapması, borçlunun mülkünde kira ödemedi ya da değerinden az kira vererek oturması, ödeme gününe yakın hediyeler vermesi, güzel bir söz söylemesi hatta selam vermesi de faiz olarak değerlendirilmiştir ve yasaklanmıştır.<sup>82</sup> Bu tür menfaatler Talmud'da faizin tozu (avak ribit) olarak geçer. Bu

<sup>74</sup> Besalel, "Ödünç Para Verme", 2/470.

<sup>75</sup> *Mukâbele bil-misl*, misilleme, misliyle davranma; yapılan muameleye aynen cevap verme anlamındaki fıkıh terimidir. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 395. Geniş bilgi bk. Ahmet Özel, "Mukâbele bil-misl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/103-107.

<sup>76</sup> Kürşat Haldun Akalın, "Ortaçağ Avrupası'nın İktisat Tarihinde Faiz Yasağının Kökenleri", *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15/2(2013), 193.

<sup>77</sup> Ayette geçen güzel bir borç kavramı sadaka, infak ve karz olarak üç yardımlaşma türünü ifade eder. *Kur'an Yolu* (Erişim 20 Nisan 2021) el-Bakara Sûresi, 2/245. Aynı konuda ayetler için bk. el-Mâide Sûresi, 5/12; el-Hadîd Sûresi, 57/11, 18; et-Tegâbun Sûresi, 64/17; el-Müzzemmil Sûresi, 73/20.

<sup>78</sup> Levililer 25:35-38.

<sup>79</sup> Tesniye 23:19-21.

<sup>80</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 7/394-395; Çeker, "Mecellede Ele Alınmayan Üç Konu", 111-112.

<sup>81</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/242; Apaydın, "Karz", 24/520-525.

<sup>82</sup> Jewish Virtual Library, "Usury"; Tzivi Freemann and Yehuda Shurpin, "Moneylending and Jewish Law", *Chabad* (Erişim 02 Aralık 2020). Shaikh Mahmud Ahmad, "Judaism and Interest", 5.

kavramla borç veren şahsın, verdiği borç sayesinde hiçbir şekilde istifade edemeyeceği imkânlar kastedilir.<sup>83</sup>

3-Borç verilmesi durumunda faiz riski doğurması sebebiyle borç verilecek mallar konusundaki kısıtlamalarda da bir benzerlik mevcuttur.

Hanefî hukukçular karz akdinin konusunu mislî mallarla sınırlandırır. Yani ölçü, tartı ve sayı ile alınıp satılan şeyler bu kapsama girer. Diğer mezhepler ise vasıfları açıkça belirlenebilen kıyemî malların da taraflar arasında anlaşmazlığa sebebiyet vermeyeceği için karz akdine konu olabileceği görüşündedir.<sup>84</sup> Alışverişi ya da borçlanmayı faize dönüştürecek şey, aynı cins ve sınıftan olan malların fazlalık alınarak değiştirilmesidir. Aynı cins fakat aynı sınıftan olan malların fazlalıklı olarak ya da veresiye olarak değişimi de ribadır.<sup>85</sup>

Tevrat'ta da para ve yiyecek türünden malların faizle borç verilmesi yasaklanmıştır.<sup>86</sup> "Ona gümüşünü faizle vermeyeceksin ve zahireni ona kârla vermeyeceksin."<sup>87</sup> "Para faizi olsun zahire (yiyecek) faizi olsun yahut ödünç verilen her şeyin faizi olsun, faizle kardeşine ödünç vermeyeceksin."<sup>88</sup> İbareleriyle ifade edilen bu yasa, fıkıh kaynaklarındaki örneklerle de benzemektedir.

4-Faiz ve çeşitleri ile ilgili tanımlamalarda da iki hukuk sistemi arasında telaffuz ve anlam olarak benzerlik mevcuttur. Faiz kelimesinin Arapça karşılığı *riba* iken İbranicesi *ribit-marbittir*. Aynı şekilde ribanın bir çeşidi olarak bildiğimiz ribe'n-nesfe kelimesine söyleniş olarak benzenen neseh-neşeh kelimesi de faiz anlamında kullanılmaktadır.

Riba, İslam hukuku kaynaklarında akit sırasında şart koşulan karşılıksız fazlalık olarak tanımlanır.<sup>89</sup> Riba çeşitlerinden *ribe'l-cahiliye*, vade dolduğu halde borcun ödenmemesi durumunda borcun artırılarak sürenin uzatılmasıdır. *Ribe'l-fadl*, aynı cinsten malların değişimi sırasında birinin diğerinden fazla olması demektir. Örneğin, 12 ölçek unluk buğdayla 10 ölçeklik tohumluk buğdayın değiştirilmesi gibi. *Ribe'n-nesfe* ise, vade karşılığında şart koşulan fazlalıktır.<sup>90</sup>

Yahudi Hukukunda daha önce de geçtiği gibi, neseh ya da neşeh (ısırık) olarak tabir edilen faiz, faizi düşürülerek borç vermek suretiyle önceden kesilen faizdir. Bu yüzden "ısırık" denilmiştir.<sup>91</sup> Ribit ya da marbit ise geri ödeme anında verilen faiz yani tahakkuk etmiş faiz olarak tanımlanır.<sup>92</sup> "Faiz" (*Neşeh*) ile "arttırma" (*Tarbit*) sözcükleri aslında eş anlamlıdır. Örneğin; bir kişi bir başkasına 100 lira borç verir ve borcunu geri ödemediği her ay için ona 1 lira ödeme şartı koyarsa, bu *Neşeh*'tir. Zira zaman geçtikçe borç "ısıra ısıra" birikmektedir. Öte yandan bir kişi belirli bir zamana kadar 100 lira borç verir ve bu süre dolduğunda hem parayı, hem de üzerine 5 lira ödemesini şart koşarsa, bu *Tarbit*'tir. Çünkü burada sürekli bir ısırma yoktur. Borç para, bir süre sonra "artmaktadır".<sup>93</sup>

<sup>83</sup> Besalel, "Ödünç Para Verme", 2/470.

<sup>84</sup> Abdurrahman el-Cezîrî, *Kitabu'l-Fıkh 'ale'l-Mezahibi'l-Erba'a* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 2/304-309. Ayrıca bk. Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 2/206-207; Çeker, *İslam Hukukunda Akitler*, 219; "a.mlf."; "Mecellede Ele Alınmayan Üç Konu", 101; AAOİFİ, *Mudârebe*, 522; Borroni, "A Comperative Survey", 4.

<sup>85</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/30. Daha geniş değerlendirme için bk. Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 5/185-188; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 2/204-212; Çeker, "Mecellede Ele Alınmayan Üç Konu", 101.

<sup>86</sup> Tensiye 23/19-21; Freemann and Shurpin, "Moneylending and Jewish Law", 1-2; Satlow, "What is Wrong with Charging Interest", 1-4; Jewish Virtual Library, "Usury".

<sup>87</sup> Levililer 25:35-38.

<sup>88</sup> Tensiye 23:19-21.

<sup>89</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/30-31; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 481; Çeker, "Mecellede Ele Alınmayan Üç Konu", 99.

<sup>90</sup> Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr* (Bulak: Matba'atü'l-Kübra, 1316/1899), 5/281; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 2/212-213; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 481; Çeker, "Mecellede Ele Alınmayan Üç Konu", 102; Hamdi Döndüren, "Faiz Yasası ve Finansman Sağlama Yöntemleri", *İslamî İlimlerde Metodoloji-3 İslam Hukuku Açısından Tarihten Günümüze Kredi ve Finans Yöntemleri*, ed. Hasan Hacak (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 203.

<sup>91</sup> Issler, "What Does the Old Testament Say About Loans and Interest", part-1; Jewish Virtual Library, "Usury".

<sup>92</sup> Jewish Virtual Library, "Usury".

<sup>93</sup> Estraya Seval Vali, "Yahudilikte Faiz Konusu".

Tanımlardan ve örneklerden de anlaşılacağı üzere söyleniş olarak benzeyen *neşeh* ve *ribe'n-nesie /nesie ribası/veresiye ribası* anlam olarak farklıdır. İslam hukukunda borç verme esnasında alacaklının verdiği borçtan bir kesinti yapması söz konusu olmamaktadır. Ancak kanaatimizce bu durum, alacaklı lehine şart koşulmuş bir menfaat olarak görülüp faiz kapsamında değerlendirilirse ortak bir anlam kazanabilir.

5-Yahudi hukukunda faizle borç vermemek ve borçlunun itibarını koruyarak kendi ayakları üzerinde durmasını sağlamak için çeşitli kredi ve finans yöntemleri geliştirilmiştir. Bu yöntemlerin en eskisi ve hala yürürlükte olanı "*heter isqa*" ismi verilen bir yöntemdir. *Heter isqa*, kredileri iş ortaklığına dönüştürme demektir. *Heter isqa* işletme kredileri için tasarlanmış olsa da, teknik olarak herhangi bir kredi için de kullanılabilir. İsrail bankaları tarafından tüm krediler için otomatik olarak kullanılmaktadır.<sup>94</sup>

*Heter isqa*, ticaret arttığında ve yatırımlar hayatın daha yaygın bir parçası haline geldiğinde, hahamlar tarafından kurallar konularak geliştirilmiştir. Buna göre, bir kişi parayı sağlarken diğeri onunla kâr elde eder ve her ikisi de kârı paylaşır. Hahamlar, hem onları *ribitten* ayırmak hem de her iki taraf için adil ve eşit bir şekilde yürütülmesini sağlamak için bu tür ortaklıklara sabit şartlar koymuşlardır. Taraflar arasında böyle bir sözleşmenin belgesini yetkili bir haham hazırlamaktadır.<sup>95</sup> Belgenin bir örneği şu şekildedir:

" \_\_\_\_\_ (Alıcı) her yıl kendi sorumluluğunda yatırılan paranın% \_\_\_\_ 'sini \_\_\_\_\_' ye (Yatırımcı) verirse, Yatırımcının kalan kârdan başka bir hak talebinde bulunmayacağını kabul ettik. Alıcıya emeği için bir ücret verilmiştir."<sup>96</sup>

İslam hukukundaki mudârebe (kâr paylaşımı esasına dayanan emek sermaye ortaklığı)<sup>97</sup> akdini çağrıştıran bu sözleşmenin mudârebe akdi ile benzeyen yönü taraflardan birinin parasını diğerinin emeğini ortaya koyarak bir sözleşme yapmasıdır.<sup>98</sup> Mudârebe akdi, İslam hukukunda bir şirket ortaklığının adıdır. Ortaklardan birisinin sermaye vermesi diğerinin bu sermayeyi işletmesi ve kazanılan kârın aralarında ortak olması şeklinde kurulur.<sup>99</sup> Mufâvaza, inan, mudârebe, vücut ve sanayi şirketi<sup>100</sup> gibi ortaklıklar İslam'da her türlü ticari finansmanı sağlamaya elverişlidir. Özellikle mudârebe İslam bankacılığının da esasını teşkil eder.<sup>101</sup> Mudârebe akdinde de tarafların bir sözleşme yapması ve kârdan alınacak hisselerin paylaşımı, mudâribin kasıt, kusur ve sözleşme şartlarına aykırı fiillerinden doğan zararların tazmini ve teminatların çeşidine akdin başında karar verilmesi Yahudi hukukundaki *heter isqaya* benzerlik gösteren kısımdır.<sup>102</sup> Yahudilikte bu sözleşme din adamları tarafından tanzim edilirken İslam'da böyle bir şart yoktur. İki hukuk arasında akdî açıdan ikinci bir benzerlik olarak, günümüzde bu ortaklık sözleşmelerinin Yahudi toplumlarında faizli borçlanmama hassasiyetine sahip kişiler

<sup>94</sup> Satlow, "What Is Wrong with Charging Interest", Winchas, "Parchas Behar Bechukoza", 07.10.2002 Tarihli vaaz, *Torah* (Erişim 02 Aralık 2020). Borroni, "A Comperative Survey; Rabbi Doniel Neustadt, "Matters of Interest", *Torah* (Erişim 02 Aralık 2020).

<sup>95</sup> Freemann and Shurpin, "Moneylending and Jewish Law"; Rabbi Aish, "Charging Interest".

<sup>96</sup> Satlow, Michael, "What is Wrong with Charging Interest".

<sup>97</sup> Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 3/19; Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Neseff es-Semerkindî, *Tilbetü't-Talebe fi'l-İstîlâhati'l-Fıkhîyye 'alâ Kütübî'l-Hanefîyye*, Dâru't-Tibâ'ati'l-Âmire, 1311h.148; Çeker, *İslam Hukukunda Akitler*, 163; Kallek, "Mudârebe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/359; AAOİFİ, *Mudârebe*, 369.

<sup>98</sup> Abdus Najmi, "Religion and Finance: Usury in Judaism and Islam", 25.

<sup>99</sup> Mecelle, 1404.md; Çeker, "Mecellede Ele Alınmayan Üç Konu", 163; Kallek, "Mudârebe", 30/359; AAOİFİ, *Mudârebe*, 369; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 386.

<sup>100</sup> Mufâvaza, ortaklar arasında hem sermayenin miktarı hem de kârdan hisseleri eşit olmak üzere akdedilen şirkettir. *Inan*, ticaret gibi bir maksatla iki veya daha fazla kimse tarafından sermaye konularak akdedilen şirkettir. Bu şirkette ortakların arasında tam eşitlik şartı bulunmamaktadır. *Vücûh (Mefâlis)*, birden çok kimsenin sermayeleri olmadığı halde kendi itibarlarıyla veresiye mal alıp satmaları ve kârını aralarında taksim etmeleri suretiyle akdedilen bir şirkettir. *Sanayi (A'mâl)*, tarafların kendi amellerini yani çalışmalarını sermaye edip başkalarından iş almak maksadıyla kurdukları şirkettir. Meydana gelen kazanç da aralarında bölüştürülür. Ayrıntılı bilgi için bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Fıkıh İlmi & İslam Hukuku Terimleri Sözlüğü*, sad. Abdullah Kahraman (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2017), 180-191; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 528-529.

<sup>101</sup> Döndüren, "Faiz Yasağı ve Finans Sağlama Yöntemleri", 219.

<sup>102</sup> AAOİFİ, *Mudârebe*, 367, 370.



için Yahudi bankaları tarafından, İslam dünyasında da faizsiz finans kuruluşlarınca uygulandığı gösterilebilir.

### 3.2. İslam ve Yahudi Hukukundaki Farklılıklar

İlahî vahiy kaynaklı olmasına rağmen, iki hukuk sisteminin karz akdi konusunda farklı hükümleri bulunmasının ana sebebi, Yahudilerin bu akde faizli işlemler karıştırmalarıdır. Bu uygulamanın temelinde ise Yahudilerin kelimeleri tahrif etme ve nasların hükümlerini değiştirme alışkanlıkları bulunmaktadır.<sup>103</sup> Tevrat'taki yasaklamaların tarihi süreçte serbestliğe doğru evrilmesi de bu konudaki tespitin haklılığını ortaya çıkarmaktadır.

1- Borçludan faiz almanın yasaklığı sebebiyle borcun Yahudi olmayan üçüncü bir kişiye verilmesi yoluyla faiz yasağının delinmesi şeklinde Yahudilerce bir yöntem üretilmiştir. Burada, aracı vasıtasıyla faiz alma uygulaması söz konusudur.<sup>104</sup> İslam'da böyle bir uygulama yoktur.

2- Yahudilikteki dönemsel olarak Yahudi olmayanlara faizle borç verme serbestisine karşın, İslam'daki faiz yasağı tüm zamanlar için geçerlidir.

3- Yahudilikte Diaspora'da faiz yasağının delindiği görülmüştür. İslam hukukunda ise cumhûru fukahâ ve İmam Ebu Yusuf'a göre dârülharb olarak isimlendirilen Müslümanların yönetiminde olmayan memleketlerde de bu yasak geçerlidir<sup>105</sup>. İmam Ebu Hanife ve İmam Muhammed'e göre ise dârülharpte Müslüman ile Müslüman olmayan/ harbî arasında (fazlalığı Müslüman tarafın alması şartıyla) faiz gerçekleşmemektedir. Müslümanlar arasında her durumda ve her yerde faizli muamele haramdır.<sup>106</sup>

4- *Heter İsqâ* sözleşme metninde yer alan "alıcıya emeği için bir ücret verilmiştir" ibaresi, mudarebe akdi ile bir fark olarak karşımıza çıkmaktadır. İslam Hukukunda kâra ek olarak ayrıca ücret tahsisini kararlaştırmak caiz değildir. Ancak ortaklık sözleşmesinden bağımsız bir sözleşme yapılarak, mudarebe işlemleri kapsamında yer almayan işleri yürütmek karşılığında ücret alınması caizdir.<sup>107</sup>

### Sonuç

Kaynağı ilâhî vahiy olan en eski iki dininin oluşturduğu hukuk sistemlerinin birbirine benzeyen yönlerinin olması yadırganmamalıdır. Bu benzerliğin ilk temas noktası, Müslümanların ve Yahudilerin, kendi dinlerine dayalı hukuk sistemlerinin mutlak ve kalıcı olarak bağlayıcı olduğuna inanmasıdır. Dolayısıyla iki hukuk sistemi de günümüze kadar uygulanmaya devam etmiştir.

Karz akdi bağlamında yapılan bu karşılaştırma ile iki hukuk sisteminin benzer ve farklı tarafları tespit edilmeye çalışılmıştır. Tanımı, hukuki dayanağı ve mahiyetindeki benzerliklerin sebebi daha önce de belirtildiği gibi her iki sistemin vahiy kaynaklı oluşuna bağlanabilir.

Faizsiz nitelikteki karz, iki dinin inancına göre de ihtiyaç sahibinin ihtiyacını gidermesi sebebiyle hem Allah tarafından övülmüş hem de ödüllendirileceği bildirilmiştir.

Tevrat'ta karz akdinin faizle beraber zikredilmesi konu içerisine faizin de dâhil olmasına sebep olmuştur. Yahudilikte faizle borç alıp vermek Yahudi toplumu içinde yasaktır. İslam toplumunda ise, kiminle olursa olsun her türlü ekonomik işlemde yasaktır.

Yasağa rağmen faizli borç vermeleriyle bilinen Yahudiler bu yasağı delmelerine ve insanlara faizle borç vermelerine sebep olarak başka milletleri göstermektedir. Tarihsel süreçte, içinde yaşadıkları toplumlarda yaşadıkları ekonomik kısıtlamalar ve ağır vergiler sebebiyle faizle borç verme ya da tefecilik gibi işlerle meşgul olduklarını savunurlar. Zamanla ticari faaliyetlerin artması, Yahudi olanların da işlerini büyütme ya da iş kurmak için krediye ihtiyaç

<sup>103</sup> "Yahudilerden bir kısmı kelimeleri yerlerinden saptırıyorlar." en-Nisa Sûresi, 4/46.

<sup>104</sup> Jewish Virtual Library, "Usury".

<sup>105</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/33; İbn Kudâme, *el- Muğnî*, 4/32.

<sup>106</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/33; Ahmet Özel, *İslam Hukukunda Ülke Kavramı Dârülislam Dârülharb* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998), 179, 189.

<sup>107</sup> AAOİFİ, *Mudârebe*, 369.

duyması gibi sebeplerle din adamlarının Tevrat hükümlerine getirdikleri yeni yorumlarla Yahudiler arasındaki borç verme işlemlerinde faiz uygulanmaya başlanmasına da hukuk ile hayat arasındaki çatışmayı sebep olarak göstermektedirler. Anlaşılan o ki, Yahudiler Tevrat'ın bazı emir ve yasaklarını tarihsel bir bakış açısıyla yorumlayarak içinde buldukları zaman diliminde, karşılaştıkları sorunlara kendi deyimleriyle ihtiyaç duydukları şekilde çözüm bulmuşlardır. Bu çözümler çoğunlukla Tevrat'ın hükümlerinin değiştirilmesi ve yasaklarının çiğnenmesi şeklinde olmuştur.

Günümüz Yahudi toplumlarında, kardeşinin ihtiyacını karşılık beklemeden giderme konusunda hahamların ve dindar Yahudilerin hassasiyetleri dile getirilmektedir. Ücretsiz kredi dernekleri, Sinagoglara yapılan düzenli bağışlar, tzedakah (sadaka) vb. faaliyetler ile de bu hassasiyet desteklenmektedir. Ayrıca Yahudi bankalarınınca hahamlar gözetiminde uygulanan *heter isqa* sözleşmeleri de faiz konusunda hassasiyeti olan mütedeyyin Yahudiler için bir çözüm yolu olarak karşımıza çıkmaktadır.

İslam'da da uzun vadeli ve büyük finansman kaynakları sağlamak için "kâr ortaklığı" esasına dayalı uygulamalar vardır. Çünkü karşılıklı yarar olmadan, insanların sürekli olarak birbirine yardımcı olması beklenemez. Mufâvaza, inan, mudârabe, vücut ve sanayi şirketi gibi ortaklıklar İslam'da her türlü ticari finansmanı sağlamaya elverişlidir. Özellikle mudârabe İslam bankacılığının da esasını teşkil eder.

### Kaynakça

- Ahmad, Shaikh Mahmud. "Judaism and Interest". *Islamic Studies* 20/1 (1981), 47-82. Erişim 02 Aralık 2020. <https://www.jstor.org/stable/20847156>.
- Akalın, Kürşat Haldun. "Ortaçağ Avrupası'nın İktisat Tarihinde Faiz Yasağının Kökenleri". *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15/2, (2013), 187-208.
- Altıntaş, Yusuf vd. *Yahudilikte Kavram ve Değerler*. İstanbul: Gözlem Yayıncılık, 2001.
- Apaydın, Yunus. "Karz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/520-525. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- AAOİFİ, Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions. *Karz (Tüketim Öduncü)*. Suudi Arabistan 15-19 Mayıs 2004, 13.
- AAOİFİ, Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions. *Mudarebe*. Suudi Arabistan 11-16 Mayıs 2002, 19.
- Besalel, Yusuf. "Agada", "Alaha", "Bet Amikdaş", "Diaspora", "Gaon ve Geonim", "Goy", "Mehilta ve Midraş", "Mitsva", "Noahid Yasaları", "Ödünç Para Verme", "Responsa", "Şemita". *Yahudilik Ansiklopedisi*, 1-3. İstanbul: Gözlem Yayıncılık, 2001-2002.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Fıkıh İlmî&İslam Hukuku Terimleri Sözlüğü*. sad. Abdullah Kahraman, İstanbul: Nizamiye Akademi, 2017.
- Borroni, Andrea. "A Comperative Survey on Islamic Riba and Westwern Usury", *Rivistatelematica* Erişim 02 Aralık 2020. [https://www.statoecliese.it/images/uploads/articoli\\_pdf/Borroni.M\\_A\\_comparative.pdf?pdf=a-comparative-survey-on-islamic-riba-and-western-usury](https://www.statoecliese.it/images/uploads/articoli_pdf/Borroni.M_A_comparative.pdf?pdf=a-comparative-survey-on-islamic-riba-and-western-usury)
- Buharî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahih*. 8 Cilt. Dâru't-Tıbbâ'ati'l-Âmire, 1315.
- Cezîrî, Aburrahman. *Kitabu'l-fikh 'ale'l-mezahibi'l-erba'a*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Çeker, Orhan. *İslam Hukukunda Akitler*. Konya: Tekin Kitabevi, 2019.
- \_\_\_\_\_ "Mecellede Ele Alınmayan Üç Konu: Faiz, Sarf ve Karz". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1994), 99-117
- Çoban, Hacı. "Ârâmî Göçleri", *TÜBAR XXIX-Bahar* (2011). Erişim 24 Nisan 2021. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/157055>

- Döndüren, Hamdi, "Faiz Yasağı ve Finansman sağlama Yöntemleri". *İslamî İlimlerde Metodoloji-3, İslam Hukuku Açısından Tarihten Günümüze Kredi ve Finans Yöntemleri, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı*. ed. Hasan Hacak, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- Ekinci, Fatmatüzzehra. *İslam Hukuku ile Tevrat Hükümlerinin Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- El-Benna, Muhammed Ahmed. *el-Karzü'l Masrafî, Dirâsetü't-Târihiyye Mukâraneten Beyne's-Şerî'ati'l-İslamiyyeti ve'l-Kânûnu'-l Vaz'î*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Freemann, Tzivi and Shurpin. Yehuda, "Moneylending and Jewish Law", *Chabad*. Erişim 02 Ekim 2020.  
[https://www.chabad.org/library/article\\_cdo/aid/4108763/jewish/Moneylending-and-Jewish-Law.html](https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/4108763/jewish/Moneylending-and-Jewish-Law.html)
- Greenspan, Mark. "Lending and Love: A Jewish Approach to Loans", *Rabbinicalassembly*. Erişim 01 Aralık 2020.  
<https://www.rabbinicalassembly.org/sites/default/files/assets/public/resources-ideas/source-sheets/tol-parashot/b-har-b-hukkotai.pdf>
- Hamidullah, Muhammed. *Aziz Kur'an* (Çeviri ve Açıklama), çev. Abdülaziz Hatip-Mahmut Kanık. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.
- Hasanov, Eldar. "Nuhi Kimliği Bağlamında Yahudilikte Yabancı Algısı". *Türkiye Ortadoğu Araştırmaları Dergisi* 2/1(2015): 137-160.
- Hasanov, Eldar. "Yahudi Kaynaklarında Hz. Nuh'la Ahit". *Uluslararası Hz. Nuh ve Cudi Dağı Sempozyumu* (27-29 Eylül 2013): 163-168.
- Issler, Klaus. "What Does the Old Testament Say About Loans and Interest", *Biola*. Erişim 01 Aralık 2020. <https://www.biola.edu/blogs/good-book-blog/2017/what-does-the-old-testament-say-about-loans-and-interest-part-1-2>
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî (ö.861/1457). *Fethü'l-Kadîr*. 8 Cilt. Bulak: Matba'atü'l-Kübra, 1316/1899.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed (ö.620/1223). *el-Muğnî*. 12 Cilt. Mektebetü'l-Kahire, 1969.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 20 Cilt. Beyrut: (ts.)
- Johnson, Paul. *Yahudi Tarihi*, çev. Filiz Orman. 1. Basım, İstanbul: Pozitif Yayıncılık, 2000.
- Jewish Virtual Library, "Usury", *Jewishvirtuallibrary*. Erişim 02 Aralık 2020).  
<https://www.jewishvirtuallibrary.org/usury>
- Kallek, Cengiz. "Mudârabe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/359. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Karaman, Hayrettin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.
- Kâsânî, Ebu Bekir Alaaddin b. Mes'ud. *el-Bedâi'u's-sanâi'fî tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut, ts.
- Kitâb-ı Mukaddes (Eski ve Yeni Ahit). İstanbul: Zafer Matbaası, 1991.
- Klein, Daniel. "The Islamic and Jewish Law of Usury: A Bridge to Commercial Growth and Peace in the Middle East". *Denver Journal of International Law&Policy* Volume 23, Number 3(Mayıs 2020). digitalcommons. du.edu (Erişim 25 Nisan 2021). <https://digitalcommons.du.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1719&context=djilp>
- Kur'an Yolu. [kuran.diyabet.gov.tr](http://kuran.diyabet.gov.tr) (Erişim 20 Nisan 2021).  
<https://kuran.diyabet.gov.tr/tefsir/Bakara-suresi/245-ayet-tefsiri>
- Mevsilî, Ebu'l-Fadl Mecdüddin Abdullah b. Mahmud. *el-İhtiyâr li ta'lîli-l Muhtâr*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996.

- Müslim, İmam Ebi'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyrî en-Nisaburî. *Sahih-i Müslim*. 8 Cilt. Daru't-Ta'sîl: 1. Basım, 2014.
- Najmi, Abdus. "Religion and Finance: Usury in Judaism and Islam". *UCLA Journal of Religion* 4 (2020), 14-29. Erişim 25 Nisan 2021. [https://religion.ucla.edu/wp-content/uploads/2020/07/Abdus-Najimi-Religion-and-Finance\\_Usury-in-Judaism-and-Islam.pdf](https://religion.ucla.edu/wp-content/uploads/2020/07/Abdus-Najimi-Religion-and-Finance_Usury-in-Judaism-and-Islam.pdf)
- Nesefî, Necmüddin b. Hafis. *Tılbetü't-talebe fi'l-istılâhati'l-fıkhiyye 'alâ Kütübî'l-Hanefiyye*. y.y.: Dâru't-Tıbbâ'ati'l-Âmire, 1311/1893.
- Niazî, İmran Ahsan. "Karaîler: İslam Hukukunun Yahudi Hukukuna Etkisi". çev. Talip Türcan, *Tabula Rasa* 3 (2001), 227-241.
- Özdemir, Ahmet. "Karz Akdinin Mahiyeti ve Faizli İşlemleri Önleme Fonksiyonu". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2012), 125-145.
- Özel, Ahmet. *İslam Hukukunda Ülke Kavramı Darüislam Darülharb*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.
- Özel, Ahmet. "Mukâbele bil-misl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/103-107. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Öztürk, Osman. *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*. İstanbul: İrfan Matbaası, 1973.
- Petruzzello, Melissa. "Diaspora". *Encyclopedia Britannica*. Erişim 02 Aralık 2020. <https://www.britannica.com/topic/Diaspora-Judaism>
- Rabbi Aish. "Charging Interest" *Aish*, Erişim 02 Aralık 2020. [https://www.aish.com/atr/Charging\\_Interest.html](https://www.aish.com/atr/Charging_Interest.html)
- Rabbi Neustadt, Doniel. "Matters of Interest". *Torah*. Erişim 02 Aralık 2020. <https://torah.org/torah-portion/weekly-halacha-5758-behar/?print-posts>.
- Robinson, George. "Interest Free-Loans in Judaism", *Myjewishlearning*. Erişim 01 Aralık 2010. <https://www.myjewishlearning.com/article/interest-free-loans-in-judaism/>
- Satlow, Michael L. "What Is Wrong with Charging Interest". *TheTorah*. Erişim 01 Aralık 2020. <https://www.thetorah.com/article/what-is-wrong-with-charging-interest>
- Schoon, Natalie and Nuri, Julinda. "Comperative Financial Systems in Judaism and Islam: The Case of Interest". *SSRN Electronic Journal*- June 2012. *Researchgate*. (Erişim 25 Nisan 2021). [https://www.researchgate.net/publication/256030190\\_Comparative\\_Financial\\_Systems\\_in\\_Judaism\\_Christianity\\_and\\_Islam\\_The\\_Case\\_of\\_Interest](https://www.researchgate.net/publication/256030190_Comparative_Financial_Systems_in_Judaism_Christianity_and_Islam_The_Case_of_Interest)
- Schott, Glassar. (*Wörterverzeichnis mit Erklärungen*) *Jüdischer Begriffe*, (İnternette yayımlanmış terimler sözlüğü), *Frankfurt*. Erişim 15 Ağustos 2000. <http://israeli-information.net>
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Lübnan: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Vali, Estraya Seval. "Yahudilikte Faiz Konusu". *Şalom Gazetesi*, (31 Ekim 2013). [https://www.salom.com.tr/arsiv/haber-88768-yahudilikte\\_faiz\\_konusu.html](https://www.salom.com.tr/arsiv/haber-88768-yahudilikte_faiz_konusu.html)
- Wegner, Judith Romney. "İslam Hukuku ve Talmud Hukuk Metodolojisi: İslam Hukukunun Dört Kaynağı ve Talmud Hukukundaki Karşılıkları". *The American Journal of Legal History* 26(1982), 25-71. Erişim 31 Mayıs 2021. [www.jstor.org/stable/844605](http://www.jstor.org/stable/844605)
- Winchas, Pinston. "Parchas Behar Bechukozai", 07.10.2002 Tarihli vaaz, *Torah*. Erişim 02 Aralık 2020. <https://torah.org/torah-portion/perceptions-5759-behar/>
- Yazıcı, Abdurrahman. *İslam Hukukuna Göre Gayrimüslimlerle İlişkiler: Hukuki Muhtariyet, Süreklilik ve Değişim Arasında Düşünce ve Hayat*. İstanbul: Yedirenk Yayınları, 2010.

# ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi  
Journal for Religious Studies

*ATEBE Dergisi | Journal of ATEBE*

e-ISSN: 2757-5616 | Haziran / June 2021/1, 5: 35-57

## Osmanlı Kıbrıs'ında Gayrimüslim ve Kilise Vakıfları

*Non-Muslim and Church Waqfs in the Ottoman Cyprus*

### Sıddık Korkmazer

Doktora Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi Anabilim Dalı  
PhD Student, Bursa Uludağ University, Institute of Social Sciences, Department of Islamic History  
Bursa/Turkey

[s\\_korkmazer@hotmail.com](mailto:s_korkmazer@hotmail.com)

[orcid.org/0000-0002-3967-2002](https://orcid.org/0000-0002-3967-2002)

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 6 Nisan/April 2021

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 29 Mayıs/May 2021

**Yayın Tarihi / Date Published:** 15 Haziran/June 2021

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran/June

**Atıf / Cite as:** Korkmazer, Sıddık. "Osmanlı Kıbrıs'ında Gayrimüslim ve Kilise Vakıfları = Non-Muslim and Church Waqfs in The Ottoman Cyprus". *ATEBE* 5 (Haziran 2021), 35-57. <https://doi.org/10.51575/atebe.910572>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

**Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Sıddık Korkmazer**).

**Copyright** © Published by Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, 06050 Turkey. All rights reserved.

**CC BY-NC-ND 4.0** | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial NoDerivatives International License.

**CC BY-NC-ND 4.0** | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial NoDerivatives International License.



## Osmanlı Kıbrıs'ında Gayrimüslim ve Kilise Vakıfları\*

### Öz

Geçmiş insanlık tarihi kadar eski olan iyilik yapma ve sevap kazanma duygusundan doğan vakıf, İslam ile birlikte hukuksal bir zemin kazanarak ebedi bir müessese haline gelmiştir. Sosyo-kültürel ve dini hizmetleri üstlenen vakıf ya da vakfa benzer fiiller yalnızca Müslümanlar arasında değil diğer dinlere mensup insanlar arasında da yaygın şekilde görülmektedir. Örneğin Hint devletlerinde kralların din adamı olan Brahmanlara köyler hediye ettiği görülmektedir. Brahmanlar bu köylerin mülküne sahip olmamakta, köylüler tarafından işlenen toprakların gelirini almakta ve böylece varidat sahibi olmaktaydılar. Dârüİslâm'da gerek Müslüman gerekse de gayrimüslim tebaa tarafından kurulan vakıflar şer'î hukuka bağlı olarak faaliyet göstermekteydi. Osmanlı Devleti'nin üç yüz yedi yıl hüküm sürdüğü Kıbrıs Adası'nda da aynı şer'î hükümler bağlamında çok sayıda vakfın kurulduğu görülmektedir. Osmanlı Dönemi Kıbrıs vakıfları üzerine birçok çalışma yapılmasına rağmen bunlardan yalnızca biri gayrimüslim vakıflarını konu edinmektedir. Söz konusu çalışmada ise yalnızca yedi şahıs vakfi ele alınmakta ancak kiliselere ait fetih öncesi ve sonrası vakıflarına değinilmemektedir. Bu çalışmada işaret edilen söz konusu eksiklik üzerinde durulacaktır. Genel olarak KKTC Girne Milli Arşiv ve Araştırma Dairesinde bulunan Kıbrıs Şer'iyye Sicilleri kaynak olarak alınmakla birlikte, Osmanlı Arşivi ve Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivinden tespit edilen belgeler analiz edilecektir. Öncelikle gayrimüslim ve zimmî kavramları açıklanarak Kıbrıs'ta bu kategoriye giren şahıslar ve bunların hukuki haklarına değinilip İslam hukukunda gayrimüslimlerin vakıf kurma hakları üzerinde durulacaktır. Diğer bir başlık altında iki tablo halinde verilen biri iptal edilmiş on bir şahıs vakfi ile farklı cemaatlere ait yirmi bir kilise ve manastır vakfi ayrıntılı olarak incelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, Kıbrıs, Vakıflar, Gayrimüslimler, Kilise Vakıfları.

## Non-Muslim and Church *Waqfs* in The Ottoman Cyprus

### Abstract

Having emerged out of the notions of doing good and gaining good deeds, the institution of *waqf*, which is as old as the history of humanity, gained a legal basis with Islam and became a perpetual institution. The institution of *waqf* which is concerned with undertaking socio-cultural and religious services, or similar acts, were common not only among Muslims but also among people belonging to other religions. For example, it is known that Indian kings donated villages to Brahmins who were clergymen. While the Brahmins did not own the property of these villages, they received the income of the lands cultivated by the peasants, and thus had revenues. The *waqf* institutions established by both Muslim and non-Muslim subjects in *Dar al-Islam* operated under the *Shari'ah* law. It is known that many institutions of *waqf* were established in the context of the same *Shari'ah* provisions in Cyprus, where the Ottoman Empire ruled for three hundred and seven years. Although there have been many studies on the institutions of *waqf* in Ottoman Cyprus, only one of them deals with non-Muslim foundations. That study goes into only seven private foundations, while not mentioning pre and post-conquest institutions of *waqf* belonging to churches. This present study aims to contribute to this gap in the literature. It is based on the analysis of the Cyprus *Shar'iyyah* records in the Turkish Republic of Northern Cyprus as the main source of the study, in addition to the documents from the Ottoman archive and the Archives of the Directorate General of Foundations. First, by explaining the concepts of non-Muslim and *dhimmi*, it will address the individuals in this category in Cyprus and their legal rights, and will focus on the rights of non-Muslims to establish foundations according to the Islamic law. It will examine in detail eleven private foundations, one of which was abolished, in addition to twenty-one church and monastery foundations belonging to different congregations.

**Keywords:** Islamic History, Cyprus, Waqfs, Non-Muslim, Church Waqfs.

\* Bu çalışma devam etmekte olan "Osmanlı Dönemi Kıbrıs Vakıfları (1571-1826)" başlıklı doktora tezi (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa) esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is prepared on the basis of doctoral dissertation titled "Cyprus Waqfs in Ottoman Rule (1571-1826)" PhD Dissertation, (Bursa Uludağ University, Bursa/Turkey).



## Extended Abstract

Having emerged out of the notions of doing good and gaining good deeds, the institution of *al-waqf* (foundation), which is as old as the history of humanity, gained a legal basis with Islam and became a perpetual institution. Concerned with undertaking socio-cultural and religious services or similar acts, the institution of *waqf* was common not only among Muslims but also among people who were part of other religious beliefs. For example, it is seen that kings in the Indian countries donated villages to the Brahmins, who were clergymen. Brahmins did not own the property of these villages. They only took the income of the lands cultivated by the peasants and thus had revenues. The *waqfs*, established by both -Muslim and non-Muslim subjects- in *Dâr al-İslâm*, operated under *Sharî'ah* law. It is seen that many *waqfs* were established in the context of the same *Sharî'ah* provisions in Cyprus, where the Ottoman Empire ruled for three hundred and seven years.

In the research we made on the registers of Cyprus Shar'ıyyah, we found out the records of 11 non-Muslim *waqfs*, 21 church *waqfs*, and one *waqf* was shut down because of not fulfilling the legal requirements. One of these non-Muslim *waqfs* was founded by Jews, two by Armenians, and eight by Rums (Greeks). Meanwhile, 13 of the Church *waqfs* belong to Greek Orthodox, the other two to Armenian, four to the Archbishop of Tûr-i Sînâ, and two to the Greek Patriarchate of Jerusalem. The only non-Muslim *waqf* was founded by the Jews, and the *mevkûfs* (the donated property's) conditions' stipulated that while it could be used for the benefit of the Jewish community, its income needed to be used for the benefit of another religious community. All of the other *waqfs* were presented to benefit the poor or religious officials of the religion to which the *wâqif* (founder) is a member, and the trustee's members of the *waqf* were required to be trustees of the churches as well. It is seen that the non-Muslims who had the same rights and responsibilities as Muslims in establishing charitable *waqfs* had had their foundations shut down when they did not fulfill one or more of these conditions. Based on the archive records, we can see that there were Catholic and Orthodox churches and properties belonging to these churches before the Ottoman Empire took the island of Cyprus. Especially in some of the Registers of Important Affairs (*Muhimme Defterleri*) covering the conquest of Cyprus and the following period, besides many Catholic churches turned in mosques or sold as properties, there are many records about the Tûr-i Sînâ Monastery and some other churches and *waqfs* continuing their work actively. After the conquest of Cyprus, the most important Cathedrals and churches belonging to the Catholics, especially those in Nicosia and Famagusta, whose church activities on the island were terminated due to their *harbî* (war) status, were converted into mosques together with their properties and *waqfs*. Besides this, the Ottoman Empire provided religious, social, and political rights and financial opportunities to the both Orthodox and Armenian communities, as they helped Ottomans in the war.

While some of the churches and monasteries belonging to Catholics were given to Orthodox Greeks and Armenians, some of them were sold together with the *waqfs* and properties they owned, and the income obtained by selling them was recorded in the state treasury. Looking at the Christian *waqfs* in Cyprus, it is seen that the creator of the *waqf* has generally stipulated that the trustee of the foundation has to be either the priest of the poorer of the church or the trustee of the church (as a *waqf*). Only in one *waqf* founded by Mario binti Yanni, a non-Muslim named Hirstoğlu son of Konomidi, is mentioned as a trustee. Trusteeship will be transferred to that authority or to the person that will take the post only when the duty or life of the trustee ends. When the *mevkûfs* are examined, it is seen that ten *waqfs* have endowed the real estates. Within the site of different *mevkûfs* that are part of 8 different *waqfs*, there are different numbers of rooms, gardens, trees, etc. In addition to the ten ranges that host it, one garden with trees and irrigation rights have been given.

## Giriş

İnsanların sevap kazanma amacıyla tercih ettikleri iyilik yapma yöntemlerinden biri olan vakıf; Müslüman, Hristiyan ve Yahudi bireyler arasında yaygın bir uygulamadır.<sup>1</sup> Arapça, durdurmak, alıkoymak, hapsetmek manalarına gelen vakıf kelimesi fikhî terim olarak âkıl bâliğ, hür bir kişinin sahibi olduğu bir mülkü, menfaati diğer insan ve canlılara ait olmak üzere temlik ve temellükten çıkartarak Allah'ın mülkü haline getirmesi demektir.<sup>2</sup>

İslam'dan önceki medeniyetlerde ictimaî ve dinî saiklerle insanların yararına bağışlanmış kuyu, köprü, ev, çeşme vb. vakıf fiili mevcut olmasına rağmen İslam'da olduğu gibi hukuksal bir

<sup>1</sup> Diğer dinlerdeki vakıf uygulamaları için bk. Ahmed Akgündüz, *İslam Hukukunda ve İslam Tatbikatında Vakıf Müessesesi* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1996), 48-55; Walter Ruben, "Budhist Vakıfları Hakkında", *Vakıflar Dergisi* 2 (1942), 173-184; Mehmed Fuad Köprülü, *İslam ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2005), 299-307.

<sup>2</sup> Ömer Hilmi Efendi, *Ahkâmü'l-evkaf* (İstanbul: Matbâ-i Âmire, 1307), 2; Hacı Mehmet Günay, "Vakıf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/475.

zemin ve ebedî bir müesseseye meydana getirilememiştir.<sup>3</sup> Müslümanlar Kur'ân-ı Kerîm<sup>4</sup> ve sünnetten<sup>5</sup> hareketle vakıf kurmaya önem vermişlerdir. Sadece sevap kazanmak amacıyla değil gerek sahip oldukları mülkleri korumak gerekse de istediği kişiye mirasından pay ayırmak için çok sayıda vakıf kurulmuştur. İslam devletlerinde Müslümanların yanında gayrimüslimler tarafından da İslam hukukunun kendilerine izin verdiği çerçevede çok sayıda vakıf kurulmuştur.<sup>6</sup> Bu makalede ise Hz. Osman'dan itibaren İslam coğrafyasının bir parçası haline gelen Kıbrıs'ta, Osmanlı Devleti döneminde kurulan gayrimüslim vakıfları incelenmiştir.

Spesifik olarak Kıbrıs'taki gayrimüslim vakıflarını konu edinen tek çalışma Soyalp Tamçelik ve M. Kemal Kasapoğlu tarafından kaleme alınan "Kıbrıs'ta Kurulan Gayrimüslim Vakıfları ve Özellikleri" isimli çalışmadır. Mezkûr çalışmada Kıbrıs'ta kurulmuş yalnızca 7 gayrimüslim vakfı üzerinde durulmuştur. Ada'da bulunan kiliselere ait Osmanlı öncesi var olup Osmanlı döneminde devam eden vakıflara değinilmemiştir.<sup>7</sup> Nitekim Kıbrıs Şer'iyeye sicilleri üzerinde yaptığımız araştırmada aynı döneme ait biri hukuki şartları yerine getirmedeği için iptal edilmiş on bir gayrimüslim vakfı yanında mütevellileri tarafından idare edilen yirmi bir tane kilise vakıf kaydı bulunmaktadır. Bu makalede yukarıda zikredilen belgeler bağlamında literatüre katkı sağlanmaya çalışılmıştır.

Gayrimüslimler tarafından kurulan vakıflara ve vakıf kurma şartlarına geçmeden önce gayrimüslim denilince kimlerin kastedildiği açıklanmalıdır. İslam hukukunun geçerli olduğu diğer devletlerde olduğu gibi Osmanlı'da da insanlar ırklarına göre değil mensubu oldukları inanca göre sınıflandırılmaktaydılar. Üzerinde bütün mezheplerce ittifak sağlanmamakla beraber genel olarak *Dârü'lislâm*'da Müslümanlar dışında kalan Hristiyan, Yahudi ve Mecûsîlere gayrimüslim denilmektedir. Bunlardan ülke vatandaşı olanlara *zimmî*, ülkede belirli bir süre ikamet edenlere de *müste'men* denilmektedir.<sup>8</sup> Bunlar Müslümanların çoğunluğu gibi devlete vergi verip devletten can, mal güvenliği yanında sosyo-kültürel ve dinî haklarının sürdürülmesi yönünde hizmet gördükleri için devlete vergi veren Müslümanlar ile birlikte reâyâ olarak tanımlanmaktadırlar.<sup>9</sup> Kıbrıs'ta da gayrimüslim reâyâ; Ortodoks Rumlar, Ermeniler, Yahudiler, Suriyeli Ya'kûbîler ve Sînâ Hristiyanlarından oluşmaktaydı.<sup>10</sup>

Osmanlı, Kıbrıs adasını fethettiğinde savaştığı millet olan Katolik Venedikliler/Latinler *harbî* gruptan sayılmış, bütün mülkleri ile kiliselerine de el konulmuş ve reâyâ kısmına dahil edilmemişlerdir. Venediklilerde yönetici ve hâkim konuma mensup olan Katoliklerin çoğu, savaşta ya öldürüldüler ya da esir edildiler. Antlaşmalarla Ada'dan ayrılanların dışında geriye kalanları ise Ortodoksluk ya da Müslümanlık arasında tercihte bulundular. Nitekim George

<sup>3</sup> Vakıfların menşei ve tarihte ortaya çıkışı hakkındaki tartışmalar için bk. Ali Himmet Berki, "Vakıfların Hukuk, Mahiyeti, İnkişafı ve Tekâmülü, Cemiyet ve Fertlere Sağladığı Faideler", *Vakıflar Dergisi* 6 (1965), 9-10; Köprülü, *İslam ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi*, 295-343; Nazif Öztürk, *Menşei ve Tarihi Gelişimi Açısından Vakıflar* (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü, 1983), 30-40.

<sup>4</sup> Vakıf kurumunu teşvik eden etmenler için bk. Kur'ân-ı Kerîm, Bakara/ 83, Nisa/ 36, Tevbe/ 58, 60.

<sup>5</sup> "İnsan ölünce bütün amelleri kesilir. Ancak şu üç şeyde kesilmeyip devam eder: Sadaka-i câriye, faydalanılan ilim, öldükten sonra kendisine dua eden hayırlı bir evlat" Müslim b. el-Haccac, *Sahihi Müslim*, ed. Muhammed Fuad Abdülbaki (Beyrut: Dâru İhyai't-Türaasi'l Arabi, 1956), "Vasiyye", 14.

<sup>6</sup> Osmanlı döneminde gayrimüslimlerin vakıf kurma hakları ve bu hakkın fiiliyattaki durumu için bk: Eugenia Kermeli, "Ebû's-Su'ûd'a Göre Kilise Vakıfları Osmanlı Hukukundaki Teori ve Pratiği", çev. Özcan Özgen, *Vakıflar Dergisi* 34 (2010), 165-176; Belkıs Konan, "Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumuna İlişkin Bir Değerlendirme", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 64/1 (01 Mart 2015), 171-194; Muhammed Ceyhan, *Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslimlerin Mülk ve Vakıf Edinimi (18. yüzyıl)*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016; Soyalp Tamçelik - Mustafa Kemal Kasapoğlu, "Kıbrıs'ta Kurulan Gayrimüslim Vakıfları ve Özellikleri (Non-Muslim Foundations Constituted in Cyprus and Their Characteristics)", *Osmanlı Dönemi Kıbrıs Vakıfları* (Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi Yayınları, 2017), 279-338; Kenan Yıldız, "Aykırı Vakıflar: Osmanlıda Fukarâ-yı Müslimîni de Gözetilen Gayrimüslim Vakıfları", *Osmanlı Araştırmaları* 54 (21 Haziran 2019), 141-198.

<sup>7</sup> Tamçelik-Kasapoğlu, "Kıbrıs'ta Kurulan Gayrimüslim Vakıfları ve Özellikleri (Non-Muslim Foundations Constituted in Cyprus And Their Characteristics)".

<sup>8</sup> Ahmet Özel, "Gayrimüslim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996); Akgündüz, *İslam Hukukunda ve İslam Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, 238.

<sup>9</sup> Muhammed Hamidullah, *İslam'da Devlet İdaresi*, çev. Kemal Kuşcu (İstanbul: Beyan Yayınları, 1998), 133-136; Mehmet Öz, "Reâyâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/490.

<sup>10</sup> Mustafa Şengil, *Osmanlı'dan Günümüze Kıbrıs İnanç Tarihi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2020), 33-65.

Hill'in iddiasına göre bu kişiler bundan sonra Ortodoks ayinlerine katılmış, Katolik kiliseleri de ya çürümeye terk edilmiş ya da başka amaçlar için kullanılmıştır.<sup>11</sup>

Fethin tamamlanmasından sonra ada üzerindeki devlet düzeninin kurulması sırasında bizzat padişah II. Selim tarafından beylerbeyi, kadı ve defterdara hitaben yazılan 23 Zilhicce 979/7 Mayıs 1572 tarihli fermanla, Ada'nın yeni fethedildiği, yeniden imar ve ihya edilirken reâyânın kendisine Allah'ın bir emaneti olduklarını unutmadan mîrî hizmetler, kiralama ve vergi toplamada adalet üzere hareket etmeleri, toplum arasında tefrika çıkaracak hareketlerden uzak durulması ve reâyânın güvenlik ve mutluluğu için gerekli hassasiyetin gösterilmesi konusunda ehemmiyetle durulmuş aksi durumda hiçbir mazeretin geçerli olmayacağı özellikle vurgulanmıştır.<sup>12</sup>

Kıbrıs'taki gayrimüslim reâyâyı genel olarak üç grupta toplamak mümkündür. Bunların en üst kademesinde Venedik döneminde hakları gasp edilmiş Ortodoks kilisesine ait Başpiskoposlar, papazlar, Ada Rumlarını temsilen Lefkoşa Divanında bulunan Divan Tercümanları ve Avrupalı ülkelerin konsolosluklarında görevli Dragomanlar bulunmaktadır. Gayrimüslim reâyânın oluşturduğu diğer iki grup ise zimmî esnaf ve tüccarlar ile köylülerdir.<sup>13</sup> Mezhepler arası çekişmelerden dolayı Katolik Venedikliler tarafından büyük baskılara maruz kalan Ortodoks Rumlar ve Ermeniler Osmanlı döneminde hakları iade edilerek kiliseleri özerk bir yapı kazanmıştır. Kiliseleri, bu dönemden sonra cemaatlerinin temsilcisi konumuna gelmiştir.<sup>14</sup> Başpiskoposlar padişaktan aldıkları beratlarla Rumlar ve Ermeniler tarafından seçilmiştir. Hükümet adına gayrimüslim kesimden vergi toplama yetkisi de verildiğinden büyük güç ve nüfuza sahip olan kilise, belli dönemlerde devletin başına sorunlar da çıkarmıştır.<sup>15</sup> Gayrimüslim reâyâ askerlik gibi mecburi görevlerden muaf tutulduğundan ticaretle meşgul olmuşlar ve nitekim özellikle köylülerin ürettikleri ürünleri satarak ve Müslümanlara yasak olan faizle para kazanma yolu olan tefecilik yaparak zengin bir Rum ve Ermeni esnafı ortaya çıkarmışlardır. Müslüman köylülerden farklı olmayan gayrimüslim köylüler de cizye ve haraç denilen vergiler dışında Müslümanlar gibi bağ, bahçe vergisi vererek toprak sahibi olabilmekte ve mülklerini miras olarak bırakabilmekteydiler.<sup>16</sup>

### 1. Kıbrıs'ta Zimmîlerin Vakıf Kurma Hakları

İnsanların vakıf kurma niyetleri farklı farklı olsa bile İslam hukukuna göre hizmetleri bakımından vakıflar ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan hedefi aile bireylerine hizmet olanlarına *zürri/ehlî* vakıf, amacı aile bireyleri dışındaki kişilere hayır yapmak olanlara ise *hayrî* vakıf denilmektedir. Bunun yanında her iki grubun yararına kurulan vakıflar da *yarı ailevî/ yarı hayrî* vakıf olarak isimlendirilmiştir.<sup>17</sup> İslam hukuku bakımından ailevî/ zürri vakıflar belli gruplar elinde mülk gibi korunmaya devam ettiğinden fukahâ nezdinde tartışmalıdır. Ancak Osmanlı ulemâsı bu konuda Hanefî imamlarından Ebû Yûsuf'u (ö. 182/798) takip etmektedir. O; vakıfların ebedi olduğunu düşünüp vâkıfın nesli kesintiye uğradıktan sonra hayrî vakıflarda

<sup>11</sup> George Hill, *Kıbrıs Tarihi: Osmanlı ve İngiliz İdaresi Dönemi 1571-1948*, çev. Nazım Can Serbest (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), 259-261; Hasan Samani, *Tanzimat Devrinde Kıbrıs (1839-1878)* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 117-118.

<sup>12</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *12 Numaralı Muhimme Defteri*, [A. (DVNSMHH. d.12, h. 1215)]; Ali İhsan Karataş, "Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslimlere Tanınan Din ve Vicdan Hürriyeti", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2006), 274-75.

<sup>13</sup> Recep Dünder, *Kıbrıs Beylerbeyliği (1570-1670)* (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 1998), 378.

<sup>14</sup> Hüseyin Metin, *Kıbrıs Tarihine Toplu Bir Bakış* (Lefkoşa: Halkın Sesi Basımevi, 1959), 140-146; Bener Hakkı Hakeri, *Başlangıcından 1878'e Dek Kıbrıs Tarihi* (Lefkoşa: Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Milli Eğitim ve Kültür Bakanlığı, 1993), 253-255.

<sup>15</sup> Halil Fikret Alasya, *Kıbrıs Tarihi ve Kıbrıs'da Türk Eserleri* (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1977), 40; Kemal Çiçek, "Kıbrıs (Osmanlı Dönemi)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/375.

<sup>16</sup> Hamidullah, *İslam'da Devlet İdaresi*, 134-135, 224 numaralı dipnot; Dünder, *Kıbrıs Beylerbeyliği (1570-1670)*, 380.

<sup>17</sup> Bahaeddin Yediyıldız, *XVIII. Yüzyılda Türkiye'de Vakıf Müessesesi Bir Sosyal Tarih İncelemesi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003), 14-17.

olduğu gibi bu vakıfların da diğer insanların faydasına sunulma maslahatını göz önünde bulundurarak bu tür vakıflara onay vermiştir.<sup>18</sup>

Müslümanlar ile birlikte gayrimüslimlerin de ailevî vakıf kurmalarında herhangi bir beis yokken gayrimüslimlerin hayrî vakıf kurmaları belli kısıtlamalara tâbi tutulmuştur. Müslümanlar kurdukları vakfın gelirini gerek Müslüman fakirlere gerekse gayrimüslim fukaraya bağışlayabilmekteydiler. Aynı şekilde zimmî şahıslar da vakıf gelirini hem kendi tebaasında bulunan fukaraya hem Müslüman fakirlerin istifadesine şart koşmalarında hukuksal anlamda bir beis yoktu.<sup>19</sup> Her ne kadar farklı inanca sahip fukaraya vakfetmek sahih olsa da bu minvalde gayrimüslimler tarafından kurulmuş vakıflar yaygın değildi. Bu yüzden Kenan Yıldız bu gruba girenleri “aykırı vakıflar” olarak nitelendirmiştir.<sup>20</sup> Yıldız’ın çalışma konusu yaptığı vakıflar, vakıf gelirlerini Müslümanlar dışındaki insanların girişine yasak olan Medine’deki fukaraya şart koşmuşlar. Nitekim her dinde muhtaç olana yardım etmek faziletli sayılmıştır.<sup>21</sup> Fakat Hanefî alimlerine göre vakfın geçerli olmasının asıl amacı kurbet olduğundan, inançları gereği ister Müslüman isterse Hristiyan ve Yahudilerin Beytü’l-Makdis, zimmî fukara, Müslüman fukara gibi hayrî cihetlere vakfetmesi geçerliken bir Müslümanın kilise ya da havraya ya da zimmî birinin hem kilise, havraya ya da İncil, Tevrat basımına hem de cami/mescide yapacakları vakıflar kurbet amacı gütmeyeceğinden sahih olarak kabul edilmemiştir. Bunun yanında zimmî biri kilise fukarası ya da kilise çalışanına sahip olduğu mülkü vakfederse sahih kabul edilecektir.<sup>22</sup> İslam devletlerinde olduğu gibi Osmanlı devletinde de gayrimüslimlerin kiliseleri ya da havraları adına kurdukları vakıflar geçersiz sayıldığından vakıflar mensubu oldukları ibadethanelerin istifadesine sunmak için vakfiyelerine kilise fukarası ya da Yahudi fukarası gibi ibareler eklemişlerdi.<sup>23</sup> Nitekim Kıbrıs’ta kurulan ve elimizde vakfiyesi olan gayrimüslim vakıfları arasında yalnızca bir tane bulunan Yahudi vakfında *Yahudi fukarası* tabiri diğer gayrimüslim vakıflarda ise *kilise fukarası* tabiri kullanılmıştır.<sup>24</sup>

Kıbrıs fethedildikten sonra harbî olduklarından Ada üzerindeki kilise faaliyetlerine son verilen Katoliklere ait başta Lefkoşa ve Magosa’dakiler olmak üzere en önemli katedraller ve kiliseler sahip oldukları mülkler ve vakıflarla camiye tahvil edilmiştir. Bunun yanında Osmanlı, savaşta kendilerine yardım ettikleri için Ortodoks<sup>25</sup> ve Ermeni<sup>26</sup> cemaatlerine gerek dinî gerekse sosyal ve siyasal haklar ve maddi olanaklar sağlamıştır. Katoliklere ait kilise ve manastırlardan bazıları Ortodoks Rum ve Ermenilere verilirken bazıları da sahip oldukları vakıf ve mülklerle birlikte satılarak elde edilen gelir devlet hazinesine yazdırılmıştır.<sup>27</sup> Bu mülkler gerek Müslüman gerekse gayrimüslimlere satılırken mülklerin içerisinde bazen harap duruma düşmüş bazen de sağlam kilise ve manastırların da olduğu görülmektedir. Osmanlı’nın ibadet etmeleri için Rum ve Ermenilere verdiği kiliseler yanında Kilise tarafından şahıs mülkü haline gelen bazı kilise ve manastırlar satın alınarak ibadet için kullanılmıştır. Lefkoşa’da Bici Aya Yanni Mesilogu isimli manastırı daha önce mîrî cânibinden edinen Mehmed Çelebi’den satın alan Polyo veled-i Kostantin adlı zimmî, burayı 12000 akçe bedel ile manastırın rahiplerine

<sup>18</sup> Ali Himmet Berki, *Vakıflar* (İstanbul: Cihan Kitaphanesi, 1940), 1/92.

<sup>19</sup> Berki, *Vakıflar*, 2/65.

<sup>20</sup> Yıldız, “Aykırı Vakıflar”, 143.

<sup>21</sup> Berki, *Vakıflar*, 1/50; Akgündüz, *İslam Hukukunda ve İslam Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, 239.

<sup>22</sup> Akgündüz, *İslam Hukukunda ve İslam Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, 239-240; Konan, “Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumuna İlişkin Bir Değerlendirme”, 177-178.

<sup>23</sup> Yıldız, “Aykırı Vakıflar”, 145.

<sup>24</sup> Kıbrıs Şer’iyye Sicilleri 2, 50, h. 92 (Bundan sonra KŞS).

<sup>25</sup> Ahmet C. Gazioğlu, “Kıbrıs’ta Türk Yönetiminin Hoşgörülü Davranışı ve Hristiyan Toplumlara Tanınan Haklar”, *Kıbrıs’ın Dünü-Bugünü Uluslararası Sempozyumu, Gazi Mağusa, 28 Ekim – 2 Kasım 1991*, ed. Güner Göktuğ-Sabahattin İsmail (Kıbrıs’ın Dünü-Bugünü Uluslararası Sempozyumu, Ankara: Doğu Akdeniz Üniversitesi ve Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yayınları, 1993), 215-229.

<sup>26</sup> M. Akif Erdoğan, “Kıbrıs Ermenileri Üzerine Notlar (1580-1640)”, *Tarih İncelemeleri Dergisi* 17/1 (01 Haziran 2002), 1-12.

<sup>27</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *16 Numaralı Mühimme Defteri*, [A.(DVNSMHH)], No. 16, h. 304; Osmanlı Arşivi (BOA), *31 Numaralı Mühimme Defteri*, [A.(DVNSMHH)], No. 31, h. 468.



satmıştır.<sup>28</sup> George Hill, Ortodoks kilisesinin çok kısa zamanda gücünü toplayarak 15-20 yılda Osmanlı'nın el koyduğu bütün manastırları satın alarak ibadete açtığını iddia etmektedir.<sup>29</sup>

Ada'da Müslümanlar tarafından kurulan birçok vakfa ait akârâtın kiliseler ve kilise mülklerinin satın alınması yoluyla sağlandığı anlaşılmaktadır. Örneğin; Lala Mustafa Paşa Vakfı'na ait on üç kilise, üç tane manastır ve birtakım kilise mülkleri mevcuttur. Paşa bu kiliselerden bir tanesini Magosa'da, iki tanesini de Lefkoşa surlar içinde camiye çevirmiş geri kalanını mülk olarak kullanmıştır.<sup>30</sup> Nitekim fetih sonrasında Magosa'da yapılan bir hesaplamada otuz bir tane kilisenin mevcut olduğu, kilise vakıflarının şer'an batıl olduğu için 30 tanesinin satılarak II. Selim'in (ö. 1574) Magosa'daki hayratı olan Aya Nikola/ Ayasofya-i Sağır Camii giderlerine yetecek kadarının buraya bağlanması, Ayayorgi Kilisesi'nin de vakıfları ile birlikte reâyâya terk edilmesi ve gerisinin satılarak deftere kaydedilmesi istenmektedir.<sup>31</sup>

Kıbrıs 1571 yılında Osmanlı tarafından fethine kadar birçok devlet ve grubun kontrolüne geçmiştir. Bu devletler arasında Mısırlılar, Roma, Bizans, Müslümanlar, İngilizler, Lüzinyan, Venedik zikredilebilir. Kıbrıs'ı ele geçiren her medeniyet Ada'ya kendilerinden izler bıraktılar.<sup>32</sup> Bazılarının izleri kısa sürede silinirken bazılarınınki günümüze kadar devam etmiştir. Vakıf hayratı da bu izlerden bir tanesidir. Nitekim Amerikalı araştırmacı Ronald C. Jennings bu konuda, Kıbrıs'ta Bizans hanedan üyeleri yanında çoğunluğu şahıslar tarafından meydana getirilmiş çok sayıda hayır kurumunun olduğunu belirtmektedir. Bunlar arasında hastaneleri, yetimhaneleri ve bakımevlerini saymaktadır. Nihayetinde yapılan çalışmalarda bu Hristiyan kurumları hakkında çok az bilgi bulunduğu keskin bir hükme varmanın zor olduğunu belirtmektedir.<sup>33</sup> Jennings, böylece Kıbrıs'taki Hristiyan vakıflarının geçmişini adadaki kontrolü 395-1185 yılları arasında olan Bizans'a kadar götürmektedir. Muhakkak ki Bizans'tan sonra gelen milletler de vakfa benzer hayratlar inşa etmişlerdir. Nitekim Osmanlı'nın Ada'yı ellerinden aldığı Venediklilerden önce burada uzun süre hüküm süren Lüzinyanlılar tarafından çok sayıda bina, köprü, kale, katedral, manastır ve kilise inşa edilmiş ve bu yapıların bir bölümü günümüze kadar gelmiştir.<sup>34</sup> Bu bağlamda biz de mezkûr dönemlerle ilgili belge elde edemezken yalnızca Osmanlı tarafından Ermeni, Rum Ortodoks ve Tûr-i Sîna başpiskoposlarına verilen beratlarla devletin kendilerine tanıdığı haklar sıralanırken "...zimmî tâifesinin ba'zıları hayatlarında patrike ve metropolide ve piskoposa ve kiliselerine bir mikdâr şey vasiyyet eylediklerinde ba'dehu mürd olduklarında vârislerinden şer'le aliverilüp ve kilise ve manastırlarına müte'allık bağ ve bağçe ve çiftlik ve kadîmden temlik olup vakf olunan buyût ve dekâkin ve emlâk ve eşyâ ve nukûd ve davarlarına ve zabt [u] tasarruflarına düstûru'l-amel olup âhardan bir ferd müdâhale eylemeyeler..."<sup>35</sup> ifadeleri arasında kullanılan "...kadîmden temlik olup vakf olunan" tabirinden ve bazı mühimme defterlerinde açıkça zikredildiği gibi Osmanlı Kıbrıs'ı aldığı anda önceki devletlerden tevarüs eden manastır ya da kiliselerin mülkleri ve vakıfları mevcuttu.<sup>36</sup>

Kilise vakfı tabirini İslam hukuku açısından problemliler olarak gören Lemerle P. ve Witte P. isimli araştırmacılar 1491 tarihli Koutloumousiou Manastırı ile ilgili bir fermanla geçen bu ibareyi kilise mülkü olarak okumayı tercih etmişlerdir.<sup>37</sup> Gayrimüslimler tarafından kurulan vakıflar ilk dönemlerde fukahâ nezdinde vakıf olarak değil de "vasiyet" ve "miras" bağlamında "kurbet" (hayır ve Allah'a yaklaşma) veya "ma'siyet" (günâh) yönünden ele alınmışlardı.<sup>38</sup> Bu konuda Molla Hüsrev (v. 1480):

<sup>28</sup> KŞS 1-A, 330, h. 1204.

<sup>29</sup> Hill, *Kıbrıs tarihi*, 261.

<sup>30</sup> Lala Mustafa Paşa'nın Kıbrıs'ta kurduğu vakıflar ve hayratları için bk. Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA), *Lala Mustafa Paşa Vakfiyesi*, No. 746, sayfa 163, sıra 70.; Siddık Korkmaz, *Lala Mustafa Paşa ve Kıbrıs'taki Vakıfları*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014).

<sup>31</sup> 1954 yılından itibaren Lala Mustafa Paşa Camii olarak ismi değiştirilmiştir. BOA, A.DVNSMHH, No. 16, h.304.

<sup>32</sup> Işın Demirkent, "Kıbrıs (Tarih)", *Kıbrıs* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/371-374.

<sup>33</sup> Ronald C. Jennings, *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus And The Mediterranean World 1571-1640* (New York: New York University Press, 1993), 40.

<sup>34</sup> Alasya, *Kıbrıs Tarihi ve Kıbrıs'da Türk Eserleri*, 32-33.

<sup>35</sup> KŞS 21, 61, h. 198.

<sup>36</sup> BOA, A.DVNSMHH, No. 31.

<sup>37</sup> Kermeli, "Ebû's-Su'ûd'a Göre Kilise Vakıfları Osmanlı Hukukundaki Teori ve Pratiği", 167.

<sup>38</sup> Yıldız, "Aykırı Vakıflar", 149.

“...malının üçte birini fakirlere veya köle âzâd etmeye yâhûd Beyt-i Makdis’de (Mescid-i Aksâ’da) kandil yakmaya vasiyyet etmesi böyledir. Bu vasiyyet, ittifakla sahih olur. Çünkü diyanette hepsi ittifak etmişlerdir. Yâhûd vasiyyet onlara göre, kurbet; bize göre, ma’siyettir. Meselâ; hanesini Yahudiler için havra, Hıristiyanlar için kilise veya Mecûsiler için âteşgede yapması böyledir. Bu vasiyyet mutlaka sahih olur. Yâni gerek kendileri için vasiyyet ettiği topluluğu belirtsin, gerekse belirtmesin fark etmez. İmâmeyn (Rh. Aleyhimâ’e) göre; ancak belli kimseler için vasiyyet ederse, sahih olur. İmâmeyn’in delili şudur: Bu, ma’siyeti vasiyyet etmektir ve bunun yerine getirilmesinde ma’siyeti kabul vardır. Ma’siyette yapılacak iş, onu reddetmektir. Yoksa, ma’siyetin yerine getirilmesi değildir. İmâm A’zam (Rh.A.)’ın delili şudur: Mu’teber olan, onların hakkında diyanetleridir. Çünkü biz, onları diyanetleri ile baş başa bırakmakla emr olunduk. Bu vasiyyet, onlara göre kurbettir. Şu hâlde sahih olur.”<sup>39</sup>

Sözleriyle kendisinden önceki alimler gibi gayrimüslim vakıflarına hukuki bir zemin bulma çabasıdır. Nitekim Osmanlı toprak kanununu yeniden düzenleyen Şeyhülislam Ebussuûd Efendi, toprağın manastırlar ve kiliseler tarafından zimmete geçirilmesini engellemek için çalışmış,<sup>40</sup> bunun yanında gayrimüslim vakıflar hakkındaki durumu sağlam bir temele oturtmak için de klasik İslam hukukunu yeniden yorumlayarak yeni kanunlar vaz’ etmiştir. Bu bağlamda geçersiz olan *hayrî* gayrimüslim vakıflarına *fukara* tabirini ekleyerek ve *ehlî vakıf* statüsü kazandırarak çözüm yolu bulmuştur. Ebussuûd, özellikle Balkanlar’daki kilise mülklerinin durumunu netleştirerek arazilerin rakabe ve tasarruf hakkı arasındaki farkı açıkça ortaya koymuştur. Bu bağlamda kiliseler ellerinde olan mülklerin yalnızca ekip biçme hakkına sahip olduklarından ve mülkün asıl sahibinin devlet adına padişah olduğundan kilise vakıf ve mülklerinin müsadere edilebilmesinin yanında toprağa mâlik olmayan kiliselerin vakıf da kuramayacağını açıkça ortaya koymuştur. Kiliselerin eski vakıf mülklerinin kullanımına devam edebilmeleri için de devlete vergi vermeleri gerekmektedir.<sup>41</sup>

Osmanlı’daki gayrimüslim ve kilise vakıfları hakkında gözden kaçırılmaması gereken bir konu örfi hukuk ile farklı coğrafya ve devirlerde verilen kararların bütün zamana yayılmasının araştırmacıyı hataya düşüreceğidir.<sup>42</sup> Çünkü Osmanlı Devleti Balkanlar’da bulunan manastırların vergi vermesini zorunlu kılarken Kıbrıs’ta ise kiliseleri, sahip oldukları mülkler için öşür vergisi vermekten muaf tutmakta idarecilerin buna riayet edip kilise mensuplarına baskı yapmamasını verdiği beratlarla vurgulamaktaydı.<sup>43</sup>

Ebussuûd’un 17 Kasım 1569 tarihli kararıyla manastır vakıflarının müsadere edilmesi hakkında yayımlanan fermanla hangi kilise vakıflarının meşru olmadığı hakkında şu pasaj bulunmaktadır.

“...memâlik-i mahrûs[e]lerimde olan kiliseler vakfî için müftî-i zamândan istiftâ olundukta zimîler tasarruf ettikleri tarlaları ve çayıruları ve mülk bağ ve bağçelerin (2) ve değirmenlerin ve evlerin ve dükkânların kiliselerine vakf etmek aslâ sahih olmak ihtimâli yokdur cinâyet-i ‘azîmdir alınmak lâzımdır kuzât vakfî ye verirler ise ol dahi kat’â (3) sahih değildir vakıfları ve yâhud vârisleri hayâtta ise mülkeridir alurlar tasarruf

<sup>39</sup> Hüsrev, *Gurer ve Dürer*, çev. Arif Erkan (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 4/399-400.

<sup>40</sup> Osmanlı döneminde Ortodoks kilisesine verilen haklar bağlamında bunlar gayrimüslim tebaanın temsilcileri konumuna geldiler. Sahip oldukları mülkler ve bu mülkler üzerindeki imtiyazlardan dolayı zengin duruma geldiler. Kilise ve manastırlar sahip oldukları mülkler onların güçlenmesine ve bu güç nedeniyle yönetim için tehlike arzemesi sadece Osmanlı için değil Bizans İmparatorluğu döneminde de olmuş ve Nikhephoros Phokas (963-969), 964 yılında çıkardığı hususî bir kanun ile kilise ve manastırlar ile ruhani liderlerinin arazi edinimini ve gereksiz olarak inşa edilen yeni kilise ve manastırların kurulmasını yasaklamıştır. Ancak Phokas bir suikaste kurban gitmiş ve yerine imparator olan İonnes Çimiskes (969-976), söz konusu kanunu iptal etmiştir. Georgije Ostrogorski, *Bizans Devleti Tarihi*, çev. Fikret İşıltan, 7. b., (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2011), 267-68.

<sup>41</sup> Barkan’dan alıntılanarak “Lâkin defâtir-i kerîme-i kadîmede arazî-i memâlik-i mahmîyenin tefâsîl-i ahvâline taarruz olunmayub ve künh-i hâkîkatı nedir ‘öşriye midir haraciye midir ve tasarruf idenlerin mülkleri midir değil midir keşif ve beyan olunmadığı sebepten reâya ellerinde olan yerleri öşriye sanub sekizde bir virmeye nizâ’ idüb ve kendilerin mülkleri sanub sâir mülkleri gibi birbirine bey’ ve şirâ idüb ba’zı dahi zu’mularınca vakf idüb vülât ve hükâm dahi hakikat-ı hâle vâkıf olmayub hilâf-ı şerî’at-ı şerîfe bey’ ve şirâ hüccetleri ve vakfî yeler virmek- le nizâm-ı umûra ve mesâlih-i cumhûra halel-i ‘azîm gelmeğîn.” Kermeli, “Ebû’s-Su’ûd’a Göre Kilise Vakıfları Osmanlı Hukukundaki Teori ve Pratiği”, s. 170.

<sup>42</sup> Kermeli, “Ebû’s-Su’ûd’a Göre Kilise Vakıfları Osmanlı Hukukundaki Teori ve Pratiği”, 165.

<sup>43</sup> *KŞS* 38, 30, h. 19.



ederler mîrî cânibine hukûk-i şer'îyye ve 'örfiyelerin verirler eğer vakıfları ve vârisleri hayâtta değil ise cümle (4) beytül-mâle 'â'iddir alınub bahâları ile tâlib olanlara bey' olunmak vâcibdir eğer mezkûrlar emlâk-i sahîha-i mezkûrelerin kiliselerine vakf itmiş olmayup ruhbânlarına, fukarâlarına ve yâhud (5) köprülere ve çeşmelerine vakf etdiler ise ve kuzât vakfiyetlerine sıhhat üzre hükm edüb sicill-i sahîh etdiler ise sahîhdür şer'îdir ellerinden alınmaz şerâ'it-i mezbûre üzre tasarruf edüb (6) bir birinin bî-kusur hukûk-ı şer'îyyesin ve 'örfiyesin verirler deyû fetva verdiler imdi kazâ-yı mezbûrda kilise vakfı olmayub keferenin ve ruhbânların kendü mülkleri olan yerlerine dahi olunmak câ'iz değildir (7) kilise vakfı ismiyle tasarruf olunan yerler bu bâbda verilen fetvâ-yı şerîfe mucebince ellerinden alınub tapu ile âhara verilüb il verdüğü tapu ile 'öşr ve rüsûmun vermek şartı ile girü kendüler (8) kabul ederler ise verilüp ve mukâta'aları fesh olunub 'öşrü ve resimleri alınmasın emr edüb..."<sup>44</sup>

Yukarıdaki pasajdan da sarîh olarak anlaşılmalıdır ki eğer mülkler manastır keşişleri, fukara, köprü, çeşme gibi hayratlar için vakfedilmişlerse geçerli, doğrudan kilise ve manastırlar için vakfedilmişlerse kadılar tarafından vakfiyeleri kayda geçirilmiş olsa dahi geçersizdir. Bu geçersiz vakıfların mülkleri eski sahipleri ya da varisleri hayatta iseler kendilerine geri verilebilecek aksi durumda mülkler mîrî arazi sayılacağından müsadere edilebilecektir.

Ebussuûd'un kilise ve manastır üyeleri tarafından vakfedilecek bir mülkün durumu hakkında aşağıda verilen fetvasında, ekilip biçilecek mülkler dışında ve mevkufun aleyhin kilise olmaması şartı ile değirmen, bağ, bahçe ve hayvanların kilise ziyaretçilerinin ve fukaranın yararına vakfedilebileceği, bunun yanında vakfın idaresinin rahiplerde olacağı rahipler ölünce idarenin diğer rahiplere geçeceği kaydedilirse vakfın sıhhatinde bir değişiklik olmayacağı belirtilmiştir.

"Mes'ele: Ba'zı zimmîler bir manastır râhibleri olduklarında, mezburların ellerinde olan mülk davarların ve bağların ve bahçelerin ve değirmenlerin il kâtibi mezburların ellerinden alıp, yine mezburlara bey' edip, mezbur zıkr olunan emlâki mezbur manastırın fukarasına ve âyende ve revendesine vakf eylese, ba'de zamanın mezbur vakfa şer'an hâriçten kimse dahle kadir olur mu?

Elcevap: Vakfettikleri davar ve bağ ve bahçe ve değirmen ve dükkân makûlesinden olup, manastıra vakf etmeyip, gelen giden fukaraya vakf edicek asla dahi olunmaz. Tarlalar ve mezra'alar ise asla vakfa kabil değildir. Amma anı dahi mîrîden tapuya alıp rahipler tasarruf edip şâir re'âyâ gibi cemî hukukunu verdikten sonra kimse dahi etmeye. Rahipler fevt oldukta, yerinde kalanlar tasarruf edeler" deyu defterde kayd olunucak ana dahi dahi olunmaz, vakıf adına olmayıcak."<sup>45</sup>

Yukarıda verilen fetvalar bütün olarak değerlendirilecek olursa; gayrimüslimler tarafından kilise, havra, manastır gibi mabetlerde bulunan din adamları, fukara ve gelip geçen kişiler yararına vakıf kurmak şer'an sahihtir. Fakat mevkufun mülkiyeti mabetlerin şahsına geçmemekte yalnızca rahipler adına kurulmuşsa ondan sonraki rahiplere bırakılmakta ya da vâkıfın tüzel kişiliğinde kalmaya devam etmektedir. Aslında Ebussuûd Efendi burada fetvaları verirken yalnızca İslami hassasiyetleri göz önünde bulundurmamış, Balkanlar özelinde olmak üzere Kilise'nin Bizans döneminde sebep olduğu sıkıntıları bildiğinden bağışlarla çok fazla zengin olup devletin karşısına bir güç olarak çıkmasının önüne geçmeye çalışmış ve kontrol altında tutma gayreti göstermiştir.<sup>46</sup> Kıbrıs'ta ise kilise nüfuzunun ada dışına sirayet etme ihtimali düşük olduğundan daha rahat hareket etmelerine olanak sağlamıştır. Kiliselerin cemaatleri ile ilgili konularda serbestçe hareket etmelerine izin verme ve kendi inançlarına göre yargılanma, miras bırakma ve ticaret yapma hakkı tanınmanın yanında Ada'da düzen oturduktan ve halka yeterli ibadet yeri verildikten sonra Osmanlı'nın diğer bölgelerinde olduğu gibi burada da kiliselerin inşa ve onarımı belli kurallara tâbi tutulmuştur. Bunlar iki türlüdür. İlki eğer kilise deprem, tufan vb. doğa felaketi neticesinde yıkılmışsa yerel yöneticiler ve mimar tarafından yapılacak keşif neticesinde İstanbul'dan gerekli izinler alındıktan sonra eski şekline herhangi bir eklenti yapılmadan yeniden inşa edilecektir. İkincisi ise kiliselerin sıva, cam ve kiremitlerinin

<sup>44</sup> Kermeli, "Ebû's-Su'ûd'a Göre Kilise Vakıfları Osmanlı Hukukundaki Teori ve Pratiği", 171.

<sup>45</sup> Mehmet Ertuğrul Düzdağ, *Fetvalar: Ebussuud Efendi* (İstanbul: İ.İ.A Yayınları, 1972), 112.

<sup>46</sup> Ceyhan, *Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslimlerin Mülk ve Vakıf Edinimi (18. yüzyıl)*, 175.

yıpranması sonucu yapılacak tadilatlar ise yerel yöneticilerin onayına bırakılmıştır.<sup>47</sup> Yerel yönetime verilen bu hak bazı istismarlara neden olmuş, yerel yöneticilerin kiliselerden yasal sınırın üzerinde vergi alma, vefat eden ruhban sınıfının mülküne el koyma, tadilat edilecek kiliseler konusunda mevzuatın dışına çıkma hatta yeni kilise inşaatına göz yummaları üzerine yöneticiler İstanbul'dan uyarılmış ve Ada'da bulunan yabancı konsolosluk mensubu kişiler ile burada yasal olmadan çalışan reâyânın kiliselere mülk ve vakıf aktarımı yaptıkları bildirilip buna engel olunması istenmiştir.<sup>48</sup> Osmanlı'nın zamanla Batı karşısında güç kaybetmesi ve içişlerine müdahale edilmesi üzerine gayrimüslimlere daha fazla hak verilmiştir. Bu bağlamda Ada üzerinde ilk kilise inşaat izni 5 Ramazan 1273/ 29 Nisan 1857 tarihinde Mesarya'nın Mandersi köyünde yapılmak üzere alınmıştır.<sup>49</sup>

## 2. Zimmî Tebaanın Kurduğu Vakıflar ve Özellikleri

Bundan sonra oluşturduğumuz iki tablo eşliğinde Kıbrıs'ta gayrimüslimler tarafından kurulmuş ve vakfiyesi elimizde olan şahıs vakıfları ile vakfiyeleri elimizde olmayıp vakfa sahip olan kiliseleri iki başlık altında inceleyeceğiz.

### 2.1.Şahıs Vakıfları

Bu başlık altında Tablo 1'de Kıbrıs'ta şahıslar tarafından kurulmuş ve elimizde vakfiyesi olan on vakıf ile vakfiyesi iptal edildiğinden tabloya almadığımız bir vakfı inceleyeceğiz. Tablo 1'de görüldüğü gibi vâkıf, mevkuf, mevkufun aleyh, vakıf şartları, mütevellinin kime ait olacağı, vâkıfın hangi dine mensup olduğu ile vakfın şer'iyeye siciline kayıt tarihi verilmiştir. Bu yöntemle daha önce yapılan çalışmada verilen bilgilerin tekrarının önüne geçilmeye çalışılmıştır. Tablo 1 ve vakıf özellikleri ilgili değerlendirme aşağıda yapılmıştır.

**Tablo 1: Kıbrıs'ta şahıslar tarafından ailevî ve hayrî amaçlarla oluşturulmuş vakıflar.**

Sıra No	Vâkıfın adı	Mevkuf, Mevkufun Aleyh ve Şartları	Tevliyet	Milleti	Vakfiyenin Tarihi
1	Rafael veled-i Lazari <sup>50</sup>	Lefkoşa Kalesi'nde Zeynelabidin Efendi Mahallesinde İlya isimli Yahudi'den satın aldığı 2 bâb fevkânî ve 6 bâb tahtânî mülk dâreyini (iki ev) havlusu ve kuyusu ve harmanı ve bütün alet ve edevatıyla vakıf olup Yahudi fukarasına kiraya verilerek elde edilen gelirden yıllık 120 akçe Lefkoşa'daki Ayasofya Camii aydınlatılması için yağ kandili alınacaktır. Geri kalan miktarla mevkuf tamir edilecektir.	Kendisi kendisinden sonra evlatları, evlatları da son bulunca Yahudi milletinden birisi müteveli olacaktır.	Yahudi	1 Zilkade 1016/ 17 Şubat 1608
2	Elyasi ve Sava veled-i Avraşim <sup>51</sup>	Lefkoşa'nın Ayandironiko köyünde bulunan 1 dönümlük ortak ağaçlı bahçelerini ve her 15 günde salı günü 2 saatlik sulama hakkı ile Girne'de bulunan Kalyondi Manastırı'nda bulunan fukaraya elbise ve diğer ihtiyaçlarını görmek üzere vakfetmiştir.	Manastırın rahibi Papa Kalatko ve ondan sonra yerine gelecek rahibi müteveli olacaktır.	Ermeni	9 Safer 1111/ 6 Ağustos 1699

<sup>47</sup> KŞS 41, 206, h. 283; Harry C. Luke, *Türk idaresinde Kıbrıs 1571-1878*, çev. Ali Çakıroğlu (Lefkoşa: Galeri Kültür Yayınları, 2014), 22-23.

<sup>48</sup> KŞS 27, 153, h. 333.

<sup>49</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *İrâde-Hariciye*, [İ.HR], No.142, Gömlek No. 7480.

<sup>50</sup> KŞS 2, 50, h. 92.

<sup>51</sup> KŞS 6, 103, h. 296.

3	Hristofi veled-i Lefteri <sup>52</sup>	Lefkoşa'nın Fenarmeno Mahallesiinde bulunan 1 bâb fevkânî hâne ve 2 bâb tahtânî hâne ve 1,5 sundurma ve yarım mu'ayyen havluyu müstemil mülk menziline içinde mahalledeki kilise fukarası oturmak şartı ile vakfetmiştir.	Kilisenin diğer vakıflarına müteveli olan kişi buna da müteveli olacaktır.	Rum	15 Receb 1133/ 12 Mayıs 1721
4	Hristino bint-i Kostanti <sup>53</sup>	Lefkoşa'nın Fenarmeno Mahalesinde bulunan 3 bâb tahtânî hâne ve 1 sundurma ve bir mikdâr havlu ve meyveli ve meyvesiz ağaçlarıyla 1 mülk menziline vakfederek içinde Çiko Manastırı fukarası oturmak üzere şartı koşmuştur.	Çiko Manastır Evkâfi Mütevellisi	Rum	1 Ramazan 1133 /26 Haziran 1721
5	Lino bint-i Dimitri <sup>54</sup>	Lefkoşa'nın Ayaandoni Mahallesiinde bulunan 1 bâb fevkânî, 4 bâb tahtânî hâne ve tahtânî ve fevkânî 2 sundurma ve dolap kuyusu ve bir mikdâr havlu ve meyveli ve meyvesiz ağaçlı mülk menziline içinde Ayaandoni Kilisesi fukarası oturmak üzere vakfetmiştir.	Kilisenin diğer vakıflarına müteveli olan kişi buna da müteveli olacaktır.	Rum	22 Rebiülâhir 1133/ 20 Şubat 1721
6	Maryo bint-i Markaro <sup>55</sup>	Lefkoşa'nın Ayasofya Mahallesiinde bulunan 1 avlu içinde bulunan 3 bâb tahtânî hânesiyle ve su kuyusu, meyveli ve meyvesiz ağaçlarla mülkünü Maşara Manastırına vakfederek geliri ile ruhbanlar ve misafirlerine harcanmak üzere vakfetmiştir.	Manastırın gamnozu müteveli olacaktır.	Rum	13 Rebiulevvel 1150/ 11 Temmuz 1737
7	Mayram bint-i Sarkiz <sup>56</sup>	Lefkoşa'nın Karamanzâde Mahallesiinde 1 bâb mülk menziline geliri Ermeni fukarasına harcanmak ve evde kendisi hayatta olduğu sürece yıllık 25 kuruş 5 para peşin kira ile kendisinin kendisinden sonra çocukları ve soyu kesintiye uğradığında Ermeni fukarası kalmak şartı ile vakfetmiştir.	Asvador veled-i Papas Mıgırdıç müteveli olacak. Ondan sonra da çocukları. Nesli son bulunca Ermeni fukarası kadının izniyle müteveli olacaktır.	Ermeni	11 Cemâziyelâhir 1231/ 29 Nisan 1816
8	Yorgi veledi Hıristofi veledi Atam <sup>57</sup>	Tuzla'nın Dohni/ Taşkent Köyünden vefat eden Yorgi veledi Hıristofi veled-i Atam'ın köyde bulunan Aya Eleni Kilisesi fukaraları için malının sülüsünü vasiyet edip kilise mütevellisi Hıristofi veled-i Yorgi'ye bir hüccet teslim etmiştir. Yorgi veledi Hıristofi veled-i Atam'ın vefat etmesi üzerine kilise mütevellisinin kadıya başvurması üzerine terekesi çıkartılmış ve	Hıristofi veled-i Yorgi	Rum	19 Rebiulevvel 1272/ 29 Kasım 1855

<sup>52</sup> KŞS 10, 105, h. 453.

<sup>53</sup> KŞS 10, 127, h. 541.

<sup>54</sup> KŞS 10, 92, h.376.

<sup>55</sup> KŞS 15, 37, h. 162.

<sup>56</sup> KŞS 29, 46, h. 84.

<sup>57</sup> KŞS 44, 46, H. 67.

		terekeden sülüsü 13309 guruş, 30 para kilise mütevellisine teslim edilmiştir.			
9	Mario binti Yanni <sup>58</sup>	Tuzla'nın İlarozoz Mahallesinde bulunan 2 bâb tahtânî önünde sundurmalarıyla 2 bâb fevkânî oda ki toplam 4 bâb oda ve meyveli ve meyvesiz ağaçlarla bir mikdâr havlıyı müstemil 1 bâb menzilini ve kazâ-i mezkûra muzâfe Aleminyo Köyünde bulunan harman tarlası olarak bilinen yerde 4 kök harnup ağacı ile aynı köyde Kafalodya denilen tarlada 1 kök ve Dolyeri denilen yerde 1 kök ve Heci Belaki tarlasında 1 kök ve Menoya köyünde 1 kök ki toplam 4 kök zeytin ağaçlarını; menzil müteveli tarafından kiraya verilecek, ağaçların da ıslahı da müteveli tarafından yapılacaktır. Menzilin kirası ve ağaçların meyvesinden elde edilecek gelir ise mahalledeki Aya Lazaroz Kilisesi fukarasına yemek verilmek üzere vakfetmiştir	Hırstoğlu veled-i Konomidi	Rum	27 Şaban 1275/1 Nisan 1859
10	Tüccar Heci Zaharka veled-i Heci Sava veled-i Atam <sup>59</sup>	Lefkoşa'nın Ayaandoni Mahallesinden vefat eden Tüccar Heci Zaharka veled-i Heci Sava veled-i Atam vefat etmeden malının üçte birlik kısmı olan 12800 kuruşunu Ayaandoni, Ayakasyano, Ayaluka, Ayayorgi, Kafesli, Fenaromeni, Ayayani, Başmahalle ve Ayasava Kiliseleri fukarasına eşit şekilde paylaştırarak vasiyet etmiştir.	Aya Andoni Kilisesi mütevellisi Nikolaci veledi Heci Yorgi, Ayakasyano Kilisesi mütevellisi Boyacı Yorgi veled-i Luka, Ayaluka Kilisesi mütevellisi Filipi veled-i Heci Petro, Ayayani Kilisesi mütevellisi Heci Filipi veledi Heci Yakomi, Başmahalle Kilisesi mütevellisi Yanakoveledi Togofari, Ayasava Kilisesi mütevellisi Mihaili veledi Hristofi	Rum	3 Şaban 1279/24 Ocak 1863

<sup>58</sup> KŞS 45, 5, h. 8.

<sup>59</sup> KŞS 46, 76, h. 108.

Gayrimüslimlerin ailevî ve kurbet amacı güden hayrî vakıf kurmalarında Müslüman vakıflarda aranan reşit, âkil bâliğ, hür olmak yanında mevkufa mâlik ve mevkufun ayn olması gibi şartlar da aranmıştır.<sup>60</sup>

Kıbrıs Şer'iyeye Sicilleri'nde yaptığımız incelemede Osmanlı döneminde sicillere kaydedilmiş ve birisi vakıf kurmak için gerekli şartları yerine getirmediğinden iptal edilmiş on bir vakıf kaydı bulunmaktadır. Tablo 1'de görüldüğü gibi, bunlardan bir tanesi Yahudi, iki tanesi Ermeni, sekiz tanesi de Rumlar tarafından kurulmuştur.

Kayıtlarda geçen ilk gayrimüslim vakfı 1 Zilkade 1016/17 Şubat 1608 tarihli Lefkoşalı Yahudilerden Rafael veled-i Lazari'ye aittir.<sup>61</sup> Bu vakıf bazı özelliklerinden dolayı diğer vakıflardan farklılık arz etmektedir. On bir vakıf içerisinde tek ailevî/ zürri vakıf budur. Vâkıf mütevelliliği kendine ve kendinden sonra çocuklarına onların son bulması ile de kadı onayı ile Yahudi birine ait olmasını ve Yahudi fukarasının mevkufu oturmasını şart koşmuştur. Diğer vakıflardan farklı olan bir diğer yönü ise başka bir dinin mabedine vakıfta bulunmuş olmasıdır. Vâkıf, vakıf gelirinden Lefkoşa'daki Ayasofya Camii'nin aydınlatılması için yıllık 120 akçe şart koşmuştur. Bir gayrimüslimi buna sevk eden etmenleri ve kâdının kurbet amacı gütmeyen bu vakfiyeyi onaylama niyetini bilemiyoruz. Vâkıfın mevkufu Yahudi fukarasının oturma şartını koşmuş olması bir anlamda hayrî işlev gördüğünden dolayı bu vakfın onaylanmış olması muhtemeldir. Başka bir dinin mabedine vakıfta bulunması bakımından "aykırı vakıf"<sup>62</sup> olarak nitelendirilebilir. Osmanlı topraklarında bu özelliğe sahip tek vakıf bu değildir. Nitekim Kenan Yıldız, yaptığı araştırmalarda Osmanlı döneminde gayrimüslimler tarafından önemli bir kısmı Haremeyn fukarası için kurulmuş on dört tane vakıf tespit etmiştir.<sup>63</sup>

Kıbrıs'taki Hristiyan vakıflarına bakıldığında vâkıfın, kurduğu vakfa müteveli olarak mevkufun aleyh kilisenin fukarasının mensubu olduğu kiliseye ait papaz ya da vakıf mütevellisini vakfına da müteveli olarak şart koştuğu görülmektedir. Sadece Mario binti Yanni tarafından kurulan vakıfta müteveli Hristoğlu veled-i Konomidi isimli gayrimüslim zikredilmektedir. Ancak onun da görevinin ne olduğu tam olarak belli olmadığından mezkûr şartı taşıyan biri olma ihtimali de vardır. Mütevellinin, görevi ya da hayatı son bulduğunda mütevellilik; o makama ya da o göreve gelen kişiye devredilecektir.

Mevkuflar incelendiğinde on vakıfta da gayrimenkullerin vakfedildiği görülmektedir. Sekiz tane vakfa ait mevkuf içerisinde farklı kat sayısına binaen farklı sayıda oda, bahçe, ağaç vb. barındıran on menzil yanında bir tane de ağaçlı ve sulama hakkı bulunan bahçe vakfedilmiştir.

Vakıfların içerisinde nukûd vakfı bulunmama ile birlikte vefat ettikleri zaman kiliselere vasiyette bulunan iki kişiye ait miras, vefatlarından sonra kadı tarafından atanan bir bilirkişi eşliğinde bütün servetlerine bir değer biçilerek diğer varislerine pay edilmiş ve üçte birlik kısmı ise vasiyetleri gereği kilise mütevellilerine teslim edilmiştir. Bu tür vakıf kuran Tüccar Heci Zaharka veled-i Heci Sava veled-i Atam<sup>64</sup> ile Yorgi veledi Hristofi veledi Atam<sup>65</sup> isimli gayrimüslim vâkıflar toplamda 26209 kuruş 30 para değerindeki mülklerini kilise fukaralarına bağışlamışlardır.

Kıbrıs'taki gayrimüslim on bir vakıftan şartları taşımadığı için iptal edilen vakıf, Avraşım adlı zimmî tarafından kurulan Lefkoşa'ya bağlı İnehoryo Köyü Kilisesi vakfidir. İptal edilmesinin sebebi ise şöyledir: 1045 tarihli bir mahkeme kaydında mezkûr kilisenin eski ve yeni mütevellileri aralarındaki bir anlaşmazlıktan dolayı kadı huzuruna çıkmaktadırlar. Kilisenin mevcut mütevellisi Mihail veledi Kostantin esbak müteveli Pavlo veledi Zorzi'nin bundan kırk yıl önce Avraşım isimli zimmî tarafından aynı köyde sınırları beyan edilen yerde on beş günde bir cuma gecesi beş saatlik sulama hakkıyla birlikte üç dönüm arzını<sup>66</sup> hayatta olduğu dönemde kiliseye vakfedip mütevelliliğine de kilisenin mütevellisi rahip Pavlo veledi Zorzi'yi tayin

<sup>60</sup> Berki, *Vakıflar*, 1/46-66.

<sup>61</sup> KŞS 2, 50, h. 92.

<sup>62</sup> Yıldız, "Aykırı Vakıflar", 143.

<sup>63</sup> Vakıf listesi için bk. Yıldız, "Aykırı Vakıflar", 157-158.

<sup>64</sup> KŞS 46, 76, h. 108.

<sup>65</sup> KŞS 44, 46, H. 67.

<sup>66</sup> Arz; arâzi kelimesinin tekilidir. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993), 1/65.

ettiğini iddia etmektedir. Fakat Pavlo Kilise mütevelliliğinden azledilince davacının deyişle çirkefe yatıp mezkûr tarlanın kendisi tarafından Avraşım isimli zimmîden 600 akçeye satın alındığını ve kendisinin vakfettiğini fakat mütevelliyeye teslim etmediği için mülkünün kendisine iade edilmesini istemiştir. Ancak Lefkoşa kadısı Mevlânâ Abdülhalimzâde Ali Efendi huzurunda Ramazan bin Abdurrahman ve Muharrem isimli müslim şahısların şahadetleri ile tarlanın Avraşım isimli zimmî tarafından kiliseye vakfedildiği ispatlanınca tarlanın, Kilise adına müteveli Mihail veledi Kostantin'e iadesine karar verilir.<sup>67</sup> Fakat Zorzi'nin bu süreçte vefat etmesi üzerine kızı 1043 yılına ait bir hüccet ile tarlaya yine el koyup vermek istememesi üzerine tekrar 1046 yılında mahkemeye başvuran mezkûr kilise mütevellisi yeniden tarlanın Avraşım isimli zimmî tarafından vakfedildiğini kadı huzurunda şahitlerin şahadeti ile ispatlamıştır. Yapılan tahkikatta, Pavlo veledi Zorzi'nin kızı Milo'nun elindeki hüccet geçersiz sayılırken vâkıf Avraşım'ın tarlasını hukuka uygun şekilde vakfetmediği görüldüğünden vakfı iptal etmişlerdir. Normalde mevkuf, vakıf hükmünü gerçekleştirmediğinde vâkıfa ya da mirasçılara mülk olarak geri verilmesi gerekirken Avraşım isimli zimmînin vefat etmiş olması ve varislerinin bulunmaması üzerine toprak İnehoryo köyü sipahilerinden Hacı Hüseyin bin Mehmed, Musa bin Mehmed ve Hacı İbrahim bin Mahmud'a teslim edilmektedir.<sup>68</sup> Burada davacıların ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla vâkıf mülkünü vakfederken kilise fukarasına değil bizzat kilisenin şahsına vakfetmiştir. Kiliselere vakıf kurmanın hukuki açıdan geçersiz olma nedenlerini yukarıda zikrettiğimiz üzere mezkûr vakıf da vakfiyeti kadı tarafından onaylanmış olsa bile iptal edilmesi gerektiği verilen fetvalarla sabittir.<sup>69</sup>

## 2.2. Kilise Vakıfları

Yukarıda vâkıfı belli olan gayrimüslim vakıfları yanında vakfiyesi elimizde olmayıp kilise mütevellileri tarafından idare ve istifade edilen vakıflar da mevcuttu. Tablo 2'de Kıbrıs Şer'iyeye Sicillerinde tespit ettiğimiz yirmi bir vakıf kaydının hangi kilise/ manastıra ait olduğu yanında kiliselerin nerede ve hangi cemaate bağlı olduğu bilgileri yer almaktadır. Tablo 2'de verilen kayıt tarihleri vakfın kuruluş tarihi değil sicildeki kayıt tarihidir.

**Tablo 2: Kilise Vakıfları**

Sayı	Kilise/ Manastır Adı	Kaza/ Köy	Dini Grup	Kayıt Tarihi
1	Analyonda/ Analionda Manastırı <sup>70</sup>	Lefkoşa'ya bağlı bir köy olup antik Tamassus bölgesinde yer almaktadır.	Rum	1 Safer 1058
2	Archangel Michael Trypiotis Kilisesi <sup>71</sup>	Lefkoşa'nın güneyindeki D'Avila burcu gerisindeki Tripiotis mahallesinin kilisesidir.	Rum	2 Şaban 1110
3	Panagia (Meryemana) Chryssalaktousa Kilisesi <sup>72</sup>	Lefkoşa/ Merika (Dağ) köyü	Rum	29 Receb 1045
4	Neo Horio'daki Agios Nikolaos Kilisesi <sup>73</sup>	Lefkoşa/ Minareliköy	Rum	1 Receb 1046
5	Ayatodori köyü Kilisesi (Agios Theodoros (Aziz Teodoros)) <sup>74</sup>	Mesarya	Rum	9 Cemaziyelahir 1129

<sup>67</sup> KŞS 4, 112, h. 261.

<sup>68</sup> KŞS 4, s. 185, h. 436

<sup>69</sup> "Su'al: Zeyd-i zimmî, bir kilisenin rahiblerine ba'zı emlakını vakf eylese, tescil ettikten sonra mürd oldukta, veresi kabul etmemeğe kadir olur mu? Cevap: Tamam sıhhat üzerine tescil-i şer'î oldu ise olmazlar. Kiliseye ise olurlar." Düzdağ, *Fetvalar: Ebusuud Efendi*, 113.

<sup>70</sup> KŞS 1-B, 47, h. 73.

<sup>71</sup> KŞS 4, 131 h, 307; KŞS 6, 59, h. 179.

<sup>72</sup> KŞS 4, 132, h. 310.

<sup>73</sup> KŞS 4, 185 h, 436.

<sup>74</sup> KŞS 9, 13, h. 32.



Osmanlı Kıbrıs'ında Gayrimüslim ve Kilise Vakıfları

6	Aya Braşuki Kilisesi <sup>75</sup>	Lefkoşa	Rum	10 Receb 1133
7	Ermeni (Surp Asdvadzadzin) Kilisesi <sup>76</sup>	Lefkoşa Ermeni/ Arabahmed Mahallesi	Ermeni	14 Şevval 1134
8	Kafesli Kilise/ Ayios Kassianos Kilisesi <sup>77</sup>	Lefkoşa Kafesli Mahallesi Mağusa Kapısı yanı	Rum	12 Muharrem 1135
9	Panagia (Meryem) Faneromeni Kilisesi <sup>78</sup>	Lefkoşa Yahyabey Mahallesi/ Banaya Faneromeni Mahallesi	Rum	5 Receb 1135
10	Panagia Katharon Manastırı <sup>79</sup>	Girne/ Larnaka Köyü/ Kozanköy	Rum	21 Cemaziyelevvel 1137
11	Sourp Magar Ermeni Manastırı/ Alevkayası Ermeni Manstırı/ Sergis kilise/ Mağara Manastırı <sup>80</sup>	Girne	Ermeni	17 Ramazan 1137
12	Panagia Chrysaliniotissa Kilisesi <sup>81</sup>	Lefkoşa'nın İlyonesse Mahallesi	Rum	16 Rebiulevvel 1150
13	Meryem Ana Gikko Manastırı <sup>82</sup>	Maratasa Vaadisi Trodos Dağları	Rum	4 Cemaziyelevvel 1200
14	Aziz Lazaros Kilisesi <sup>83</sup>	Larnaka	Rum	13 Zilhicce 1223
15	Hırsopolid (Chrysosotiros) Kilisesi <sup>84</sup>	Larnaka	Rum	13 Zilhicce 1223
16	Ayapareskevi Manastırı <sup>85</sup>	Girne Vasilya/ Vasilia/ Karşiyaka	Tûr-i Sînâ Mastırına bağlı	29 Receb 1256
17	Eleusa Manastırı (Panagia Eleusa Manastırı / Kutsanmış Meryem Eleousa Manastırı) <sup>86</sup>	Karpaz Kazası/ Dipkarpaz	Tûr-i Sînâ Mastırına bağlı	29 Receb 1256
18	Ayios Porpos (Azize Catherine) Kilisesi <sup>87</sup>	Baf Kukla Köyü	Tûr-i Sînâ Mastırına bağlı	29 Receb 1256
19	Aya Orsbitis Kilisesi <sup>88</sup>	Hirsofi	Tûr-i Sînâ Mastırına bağlı	29 Receb 1256
20	Ayiosyani Manastırı <sup>89</sup>	?	Kudüs Rum Patriğine bağlı	16 Ramazan 1252
21	Ayayorgi Manastırı <sup>90</sup>	Omorfa/ Güzelyurt	Kudüs Rum Patriğine bağlı	29 Receb 1137

<sup>75</sup> KŞS 10, 104, h. 450.

<sup>76</sup> KŞS 11, 26, h. 91.

<sup>77</sup> KŞS 11, 30, h. 111; KŞS 14, 104, h. 466.

<sup>78</sup> KŞS 11, 49, h. 170.

<sup>79</sup> KŞS 12, 27, h. 103.

<sup>80</sup> KŞS 12, 51, h. 185.

<sup>81</sup> KŞS 15, 40, h. 173.

<sup>82</sup> KŞS 21, s. 69, h. 198; KŞS 32, s. 84, h. 67; KŞS 28, s. 232, h. 481.

<sup>83</sup> KŞS 26, 134, h. 286.

<sup>84</sup> KŞS 26, 134, h. 286.

<sup>85</sup> KŞS 38, 147, h. 137.

<sup>86</sup> KŞS 38, 147, h. 137.

<sup>87</sup> KŞS 38, 147, h. 137.

<sup>88</sup> KŞS 38, 147, h. 137.

<sup>89</sup> KŞS 38, 30, h. 19.

<sup>90</sup> KŞS 12, 41, h. 152; KŞS 38, 30, 19.

Osmanlı Devleti'nde Ortodoks Rum Kiliselerinin durumu özellikle Fatih Sultan Mehmed'in İstanbul'u fethinden sonra kiliseyi ihyası ve onlara verilen haklar bağlamında iyileşerek devam etmekteydi. Bu durumun istisnası kilise vakıflarında belli kısıtlamalara gidilen II. Selim ve Ebussuûd dönemidir. Toprakların genişlemesiyle birlikte sayıları da değişen Rum Ortodokslarına ait kiliselerin merkezleri İstanbul, Antakya, Kudüs ve İskenderiye olmak üzere dört Patrik'ten oluşmaktaydı. Bu Patriklere bağlı olarak da seksen sekiz metropolit mevcuttu. 1804 yılında yukarıda saydığımız dört Rum Patrik altında Tûr-i Sînâ ve Kıbrıs Başpiskoposlukları yanında otuz üç piskoposluk ile doksan altı metropolit bulunuyordu.<sup>91</sup> Osmanlı coğrafyasında bu patriklerin kontrolünde olan kiliselerin sınırları kesin çizgilerle çizilmemişti. Birbirine yakın yerlerde birden fazla patriğe bağlı kilise bulunabilmekteydi. Nitekim Tablo II'de görüldüğü üzere Kıbrıs gibi küçük olarak nitelendirilebilecek bir coğrafyada bile vakıflara sahip Rum Ortodoks Başpiskoposluğuna bağlı en az on dört, Kıbrıs Ermeni Başpiskoposluğuna bağlı iki, Tûr-i Sînâ Başpiskoposluğuna bağlı dört ve Kudüs Rum Patrikliğine bağlı iki kilise ve manastır bulunmaktadır.

Kıbrıs'ta bulunan kiliseler hakkında yeri geldikçe bilgiler verilerek Ada üzerindeki vakıflarına değinilecektir. Adadaki Kudüs Rum Patrikliği ve Tûr-i Sînâ Manastırına ait kiliseler ve sahip oldukları mülk ve vakıflar hakkında Kıbrıs şer'î sicillerinde birkaç berat bulunmaktadır. Kıbrıs ile ilgili araştırmalarda da bu iki kiliseyle ilgili pek bilgiye rastlanmadığı görülmektedir.

Osmanlı topraklarında bulunan patrikliklerden en eskisi ve en yüksek statülü olanı Kudüs Rum Ortodoks Patrikliği'dir.<sup>92</sup> Bu patrikliğe bağlı Tûr-i Sînâ'da bulunan ve Hristiyanlarca kutsal sayılan Azize Catherina<sup>93</sup> Manastırı bir diğer önemli mabetlerdendir.<sup>94</sup> Bu iki kiliseye ait beratlarda önemli bir nokta dikkat çekmektedir. Patrikliğe ve manastıra bağlı Ada'da bulunan kiliselerin Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn zamanından beri daha sonraki hükümdarlarla da devam eden süreçte kendilerine haklar verilerek her türlü vergiden muaf tutulduklarından ve vakıflara sahip olduklarından yerel yöneticiler İstanbul'dan mezkûr kiliselerin hakları hatırlatılarak buralara kimsenin müdahale etmemesi konusunda uyarılmaktadırlar.<sup>95</sup>

Kudüs 638 yılında Hz. Ömer döneminde Müslümanlar tarafından fethedildi. Bizans yönetiminden Müslümanların kontrolüne geçen bu topraklarda bulunan kiliseler özellikle de Kudüs Rum Patriği Sophronios, Hz. Ömer'i karşılamış ve halife tarafından İslam tarihinde ilk defa patrikliğinin statüsünü tanıyan ve gayrimüslimlere geniş haklar veren berat Patriğe sunulmuştur. Bu berat korunarak aynı haklar diğer Müslüman hükümdarlarla birlikte Osmanlı'nın Filistin ve Mısır'ı Yavuz Sultan Selim tarafından alınmasından önce Fatih Sultan Mehmed tarafından korunarak devam ettirilmiştir.<sup>96</sup> Yavuz Sultan Selim 1516 yılında Kudüs'ü aldığı anda kendisinden önce yapılan ahitnameleri devam ettirmiştir. Daha sonra gelen padişah Kanuni Sultan Süleyman ve diğerlerinin de benzer fermanlarla bu hak ve hürriyetlerin devamlılığını sağladığı görülmektedir.<sup>97</sup>

Konumuz dışında kaldığından ayrıntılarına girmeyeceğimiz bir durum Tûr-i Sînâ Manastırı'nda bulunan ve müsteşrikler tarafından da yayımlanan bir beratla Hz. Muhammed (sav)'in henüz kendisine peygamberlik gelmediği dönemde bu kiliseyi ziyaret ettiği ve burada kaldığı, peygamberlik geldikten sonra da kilise keşişleri tarafından Medine'de ziyaret edildiği ve kendisinin imzasıyla kendilerine haklar verildiği iddiasıdır. Gerek İslam tarihi kaynaklarında böyle bir rivayetin bulunmaması gerekse de Osmanlı'nın bu coğrafyayı almasından sonra mezkûr kiliselerin ellerinde bulunan beratların Yavuz Sultan Selim tarafından ücret

<sup>91</sup> M. Macit Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 175-176.

<sup>92</sup> İhsan Satış-Muhammed Ceyhan, "Kudüs Rum Patrikhanesi", *Bellekten* 79/285 (01 Ağustos 2015), 676.

<sup>93</sup> Azize Katerina ve Kıbrıs ile bağlantısı hakkında bk. Ata Atun, "Tarihin Derinliklerinde Kaybolmuş Kıbrıs'lı Azize Katerina", *Folklor Edebiyat Dergisi* 9/35 (ts.), 175-179.

<sup>94</sup> Magda H. Ohnefalsch Richter, *Greek Customs and Mores in Cyprus* (Nicosia: Laiki Group Cultural Centre Publication, 2006), 71-72.

<sup>95</sup> *KŞS* 38, 189, h. 212.

<sup>96</sup> Satış- Ceyhan, "Kudüs Rum Patrikhanesi", 678-684.

<sup>97</sup> Satış-Ceyhan, "Kudüs Rum Patrikhanesi", 684.

mukabilinde bir kopyası kendilerinde bırakılarak orijinal beratların İstanbul'a getirilmesi ve de mezkûr beratın Hz. Muhammed'e (s.a.v) değil de Hz. Ömer'e ait olması bu iddiayı zayıflatmaktadır.<sup>98</sup>

Hulefâ-yi Râşidîn döneminden beri süregelen bahsettiğimiz dokunulmazlığın Osmanlı'da da devam ettiği şu örnek üzerinden açıkça görülebilir. Kudüs Rum Ortodoks Patriğine bağlı Kıbrıs'ta bulunan Ayiosyani ve Ayiosyorgi Manastırlarına ait zeytin ağaçları ve diğer emlaktan usule aykırı olarak öşür istendiğinde Patrik Atanasyus'un İstanbul'a gerekli şikayetleri yapması üzerine İstanbul'dan Kıbrıs Muhassılı ve nâibine hitaben yazılan 1250/1835 yılına ait emirde Patrik Atanasyus'un elinde bulunan berat ve Hazine-i Âmirede bulunan Piskopos Mukâtaası defterleri incelenmiştir. Bu inceleme sonucunda patrikliğe bağlı yerlerde bulunan manastır ve kiliselere ait bağ, bahçe, çiftlik, panayır, ağaç vs. mülklerine eskiden olduğu gibi dışarıdan müdahale edilmeyip idarelerine bırakılmıştır. Bu müdahale Divân-ı Hümayun tarafından verilen şu cevapla önlenmiştir: "...kiliselerine müte'allık bağ ve bağçe ve çiftlik ve değirmen ve tarla ve çayır ve büyût ve dekâkîn ve eşcâr-ı müsmire ve gayr-i müsmirelerine ve ayazma ve manastırlarına ve sâ'ir bunun emsâli kiliseye vakf olan eşyâ ve davarlarına bundan evvel Kuds-i şerîf patriği olanlar ne vechile zapt ve tasarruf edegelmışler ise patrik-i lâhik-i mersûm dahi ol vechile zapt ve tasarruf eyleyüp hilâf-ı şürût ve mugâyir-i emr-i âlf-şân kimesne tarafından bi-vech müdâhale ve ta'arruz etdirmeyesiz, şöyle bilesiz, alâmet-i şerîfe i'timâd kılarsız."<sup>99</sup>

Kıbrıs Şer'iyye Sicilleri'nde bulunan üç kayıttan anlaşılıyor ki Ada'da Tûr-i Sînâ Manastırı'na bağlı dört manastıra ait mülkler ve vakıflar bulunmaktadır. Yine İstanbul'a yapılan bir şikâyete binaen Kıbrıs Muhassılı Osman'a hitaben yazılan emirde, Ada'daki Tûr-i Sînâ manastırlarında bulunan ruhban fukarasının, insanların hür iradeleri ile kendilerine bağışladıkları vakıfları dışında bir gelirleri olmadığı zikredilirken Girne'nin Vasilya/ Vasilia/ Karşıyaka köyünde bulunan Ayapareskevi, Karpaz kazası/ Dipkarpaz'da Eleusa (Panagia Eleusa / Kutsanmış Meryem Eleousa Manastırı), Bağın Kukla Köyü Ayios Porpos (Azize Catherine) ve Hirsofi'de Aya Orsbitis Manastırlarının isimleri verilmektedir. Mezkur belgede; "...kadîmden mevkûf ve müsakkafâtlarından mugâyir-i şürût ba'zı mütâlebât-ı muhdese ile ta'addî ve rencîde bulunduğu..."<sup>100</sup> şikayet sebebinden bahsedildikten sonra Tûr-i Sînâ Manastırına bağlı Manastır ve kiliselerine "Resûl-i Ekrem aleyhi's-selâm ve hulefâ-yı izâm hazerâtı cânib-i sa'âdet-menâkıbları tarafından ihsân buyurulan ahidnâme-i hümâyûn mazmûn-ı merhamet-makrûnu üzre selâtîn-i mâziyye taraflarından yedlerine verilen ahidnâme-i şerife ve berevât ve evâmir-i münîfe müceblerince..."<sup>101</sup> sahip oldukları vakıf, mülk, değirmen, dükkanlarından ve limanlardan geçişte vergi alınmadığı, eskiden olduğu gibi beratlarının yenilendiği ve bu bağlamda yapılan tacizlerin engellenmesi istenmektedir.

Yukarıda zikrettiğimiz gibi kiliselerin adına vakıf kurulmadığından gayrimüslim şahıslar da kilise rahipleri adına vakıf kurmakta ve vakıf mülkleri deftere kaydedildiği şekilde rahibin vefatından sonra gelen rahibe geçmekteydi. Fakat bu durum kilise ve varisler arasında bazı anlaşmazlıklara neden olmaktadır. Mesela Tûr-i Sînâ'ya bağlı Vasilya köyündeki Ayapraşkova Manastırı'nda vefat eden rahip Grigoryos'un terekesinde bulunan manastıra ait mülklerin varisleri tarafından istenmesi üzerine Başpiskoposun başvurusu dikkate alınarak kiliseye ait mevkuf çıkarıldıktan sonra geri kalanı varisler arasında bölüştürülmüştür. Buradan anlıyoruz ki Ebussuûd Efendi'nin fetvasına binaen Ada'daki kilise vakıfları da ruhban sınıf adına kaydedilmiştir.<sup>102</sup>

Ada'da bulunan Tûr-i Sînâ Manastırına ait mülklerin yanında burada yaşayan insanlar ve tarım yapmak için ihtiyaç duyulan suyun karşılanması için vakfa ait su yollarının yapıldığı anlaşılmaktadır. Girne'de Korno Dağı'nın nihayeti denilen mevkiden ve Ayavasili denilen

<sup>98</sup> Gerekli iddia ve tartışmalar için bk. İsmail Hakkı Göksoy, "Hz. Peygamber'in Bazı Hıristiyan Topluluklara Verdiği Kabul Edilen Ahidnamelerle İlgili İngilizce Bir Kitap", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (01 Aralık 2014), 249-258; İnternet Haber, "İşte Patriğin Söylediği O Mektup", (Erişim 23 Aralık 2009); Muhammed Hamidullah, *el-Vesaiku's-siyasiyye: Hz. Peygamber Döneminin Siyasi-İdari Belgeleri*. (İstanbul: Kitabevi) (Erişim 29 Mart 2021).

<sup>99</sup> *KŞS* 38, 30, h. 19.

<sup>100</sup> *KŞS* 38, 147, h. 137.

<sup>101</sup> *KŞS* 38, 147, h. 137.

<sup>102</sup> *KŞS* 38, 189, h. 212.

mevkilerde yapılan su yolları sayesinde akıtılan Ayapraşkova Manastırı vakfına ait tatlı suların adanın Osmanlı tarafından fethinden önce ve sonrasında manastırın kontrolünde olduğu belirtilmiştir. Manastır vakfına ait mezkûr tatlı sulara gerek yönetici gerekse de halktan kişilerin müdahalesi üzerine İstanbul'a yapılan şikâyet ve İstanbul'dan Kıbrıs muhassılı Mehmed Emin Efendi'ye yazılan uyarı yazısı ile yapılan taciz engellenmiştir.<sup>103</sup>

Kıbrıs'ta Tûr-i Sînâ Manastırına ait 4 manastırdan 1894-1912 yılları arasında yalnızca Vasilya Ayapraşkova Manastırı ile Dipkarpaz'ın batısındaki Eleusa Manastırı aktifti. Bu manastırlara eskiden olduğu gibi 2 yıllığına Tûr-i Sînâ Manastırından gönderilen keşişler, manastırlara ait bağ, bahçe ve tarlaların işletilmesi, ürünlerin hasat edilmesiyle ilgilenmekteydiler. Günümüzde harap durumda olan iki manastıra ait su yolları mevcudiyetini korumaktadır.<sup>104</sup>

Ada'da vakıflara sahip bir diğer gayrimüslim grup ise Ermenilerdi. Osmanlı, Ada'yı aldığıda Kıbrıs'ta çok fazla sayıda Ermeni bulunmamakla beraber dağınmış olarak bulunan cemaat üyeleri sonraki dönemde genel olarak Lefkoşa'da toplandılar ve devlet tarafından kendilerine kiliseler verildi. Tarihi süreçte farklı Piskoposluklara bağlı olan Ermeniler ulaştığımız belgelerde görüldüğü kadarıyla İstanbul Ermeni Patrik'ine bağlı olup Patrik'in önerisi ve hükümetin verdiği berat ile gönderilen Marhasalar tarafından idare edilmişlerdir. Ada'da Lefkoşa Karamanzâde Mahallesinde bulunan bir kilise Osmanlı döneminde ilk başlarda tuz ambarı olarak kullanılırken Ermeni cemaati ileri gelenlerinin buranın kendilerine verilmesi hususunda II. Selim'e yazdıkları bir yazı sonucunda Kıbrıs Beylerbeyi Muzaffer Paşa'ya kilisenin ibadet etmeleri amacıyla Ermenilere verilmesine dair bir emir yazılmıştır.<sup>105</sup> Mezkûr cemaate ait bir diğer kilise ise Girne'de Sourp Magar, Sourp Magar Ermeni Manastırı, Magaravank, Alevkayası Ermeni Manastırı, Ayios Makarios Manastırı, Kutsanmış Aziz Makarios Manastırı gibi farklı adlarla anılan manastırdır.<sup>106</sup> İstanbul Ermeni Patrik'i Agop döneminde Kıbrıs Marhasası seçilen Rahip Avadik'e verilen berat incelendiğinde diğer kilise yetkililerine benzer yetkiler verildiği görülmektedir: "ve kadîmden kendü âyînleri üzre kiliselerine müte'allık bağ ve bağçe ve çiftlik ve değirmen ve ayazma ve tarlalarına ve manastırlarına ve büyü ve dekâkin ve sâir bunun emsâli kenîselerine vakf olan eşya ve davarlarına bundan evvel marhasa olanlar ne vech ile zabt ve mutasarrıf ola gelmişler ise, mesfûr Avadik nâm râhib dahi ol-minvâl üzre zabt u tasarruf eyleyüp..."<sup>107</sup> Beratta geçtiği şekliyle marhasanın Ermeni cemaati ile ilgili yetkileri geniş olarak sayılırken bizim konumuz ile ilgili kısımda da açıkça ifade edildiği gibi kiliseye ait vakıflar da marhasaların kontrolüne verilmiştir. Marhasalar vakıflara mütevelliler atayarak yeni vakfedilen mevkufu teslim ve idare etmiştir. Atadığı mütevelliler de elde bulunan vakfa ait paralar ile kilise vakfı adına yeni akarât satın almışlardı. Lefkoşa'nın Karamanzâde mahallesinde sâkin Ermeni cemaatinden Avakim veled-i Sarkiz aynı mahallede bulunan ev ve eve ait bahçe ile sulama hakkını aynı mahallede bulunan Ermeni Kilisesi adına kilise mütevellisi Hagi Bogos veled-i Avraim'e 1231/1816 yılında 18000 kuruşa satılmıştır.<sup>108</sup>

Gayrimüslim kiliselere ait vakıflar hakkında elimizde toplu bir kaynak olmadığından bilgilere, dağınmış olarak bulunan arşiv kayıtları içerisinde rastlamaktayız. Kayıtlarda geçen bazı bilgiler doğrudan kilise vakıfları ile ilgili olurken bazı bilgiler ise başka işlemlerle ilgili olup içerisinde kilise vakıf mülklerinden dolaylı olarak bahsedilmiştir. Örneğin Lefkoşa Karamanzâde mahallesinde 1134/1722 tarihli bir mülk satış işleminde satılan mülkün yeri tarif edilirken bir taraftan Ermeni Kilisesi Vakfı olan dükkân ile bitişik olduğu zikredilmektedir.<sup>109</sup> Bir diğer belge ise Girne'deki Ermeni Manastırı'na ait vakıf bahçelerde çalışan bahçıvan Lino bint-i Marko ve

<sup>103</sup> KŞS 27, 28, h. 78.

<sup>104</sup> Richter, *Greek Customs and Mores in Cyprus*, 71-72.

<sup>105</sup> Osmanlı'nın Kıbrıs'ta Ermeni cemaatine verdiği dinî haklar için bk. Gazioğlu, "Kıbrıs'ta Türk Yönetiminin Hoşgörülü Davranışı ve Hristiyan Toplumlarına Tanınan Haklar", 225-227; Zekai Altan, *Gizemli Kıbrıs* (Lefkoşa: Cinius Yayınları, 2016), 354-355.

<sup>106</sup> Çalışmamızda kullandığımız kilise ve manastırlar hakkında değerli bilgilerinden faydalandığımız Kıbrıslı arkeolog Tuncer Bağışkan'a müteşekkirimiz. Tuncer Bağışkan, "Kıbrıs Tarihinde Ermeniler", *Adres Kıbrıs Dergisi* 133 (29 Kasım 2013), 32-33.

<sup>107</sup> KŞS 16, 29, h. 49.

<sup>108</sup> KŞS 29, 68, h. 125.

<sup>109</sup> KŞS 11, 26, h. 91.

kızı Zonya'ya meçhul bir şahıs tarafından yapılan saldırı ile alakalı 1137/1725 tarihli mahkeme kayıdır.<sup>110</sup>

Kıbrıs'taki son gayrimüslim grup ise Ada'da sayıları ile kilise ve manastırları en fazla olan Rum Ortodoks Başpiskoposluğudur. Yine bulduğumuz kayıtlarda en fazla vakfa sahip kilise sayısı bu gruba aittir. Yukarıda Rum Ortodoks Kilisesi fukarasına vakfedilmiş ve elimizde vakfiyesi olan yedi vakıf dışında gerek satış gerekse de başka konularda şer'iyeye sicillerine konu olan dâvalarda söz edilmiş vakfa sahip en az on iki kilise ve manastır mevcuttur.

Kiliselerin vakfı başpiskopos tarafından atanan rahip ya da mütevellî tarafından idare edilmiştir. Mütevellîlerin vakıf hakkında yaptıkları işlemler kadı tarafından takip ve kontrol edilmekteydi. Lefkoşa'nın Analyonda/ Analionda Manastırı'na ait aynı köydeki boş arazinin ve elli kök zeytin ağacının vakfa fayda sağlamadığı, buranın Assimo veled-i Tomassin isimli zimmîye 2000 akçeye satılarak bunun yerine vakfa yarar sağlayacak bir bahçe satın almanın daha uygun olduğu görüşü kadıya sunulmuş ve şahitler huzurunda uygun bulunarak mevkûfat satılmıştır.<sup>111</sup> Bunun tam tersi mütevellîlerin vakfa mülk satın aldığı da görülmüştür. Lefkoşa'nın Bodamya köyünde bulunan Archangel Michael Trypiotis Kilisesi vakfının 1110/1699 yılında mütevellîsi olan İstefani veled-i İstefani on üç kök zeytin ağacını vakıf adına Filori ve Mihail isimli zimmîlerden on esedî kuruşa satın almıştır.<sup>112</sup> Yine aynı şekilde Lefkoşa'ya bağlı Paliometocho adıyla bilinen köyde bulunan Panagia (Meryemana) Chryssalaktousa kilisesi için Elisava bint-i Paskali isimli zimmîye ait Serez köyünde bulunan altı dönüm bağ ile şirahâne olan üç küplük yerini kilise mütevellîleri Valyandi veled-i Kostantin, Çiryako veled-i Yani ve Vodvizo veled-i Petro'ya 1680 akçeye satın almışlar.<sup>113</sup>

Müslümanlar tarafından oluşturulan vakıflara ait akârâtın gayrimüslimlere kiraya verildiği görüldüğü gibi bunun tam tersi de mümkündür. Lefkoşa'da ticaretin yoğun olarak yapıldığı çarşılarda kilise fukarası için bağışlanmış ya da ticaret için kilise tarafından satın alınıp vakfa bağışlanmış dükkanlar bulunmaktaydı. Bunlardan bir tanesi olan 1045/1635 yılında II. Selim vakıf akârâtından Bedesten kapısı içerisinde Tribiyodi Kilisesi vakfına ait bir dükkân, aylık 31 akçeye olmak üzere on yıllığına Müslüman ahaliden Terzi Ali bin Abdullah'a kiralanmıştır. On dört ay geçtikten sonra vakıf mütevellîsi Marat veled-i İmirşah'ın kiracıyı haksız yere dükkândan çıkarmak istemesi üzerine kiracı kadıya başvurmuş ve mahkeme mütevellîyi haksız bularak kiracı lehine karar vermiştir.<sup>114</sup>

Kadı huzurunda sonuca bağlanan diğer davalar ise Girne/ Larnaka Köyü/ Kozanköy'de bulunan Panagia Katharon Manastırı<sup>115</sup> ile Lefkoşa'da Kafesli Mahallesinde bulunan Ayios Kassianos Kiliseleri<sup>116</sup> hakkındadır.

Kiliselerin tamir ve tadilatları izne tâbi olmakla birlikte müsakkafâtı için çıkan masraflar kiliselerin bütçesinden karşılanmaktaydı. Bütçenin yetmediği durumlarda vakıf mülklerinin satıldığı görülmektedir. Lefkoşa'da Chrysaliniotissa/ İlyonesse Mahallesinde bulunan Panagia Chrysaliniotissa Kilisesi müsakkafâtı topraktan bina edildiği için harap duruma geldiği ve acilen tamir edilmesi gerektiğini mahkeme huzurunda dile getiren mütevellî Nikola veled-i Luizu elinde bulunan fetvaya binaen vakfa ait olan 6 dönümlük dut bahçesini ve derununda bulunan 3 odalı evi ve su kuyusu dolabı içeren mevkuf bahçeyi satarak müsakkafâtı tamir etmek için kadıdan izin istemektedir. Yapılan inceleme sonucunda vakıf mülkünün tadilata acil muhtaç olduğu göz önünde bulundurularak mütevellîye mevkufun satma yetkisi verilmiştir. Nihayetinde yapılan açık artırmada mülk 500 kuruşa Abdi bin Ali'ye satılmıştır.<sup>117</sup> Bu davalardan da açık olarak kâdının Müslüman vakıflarında olduğu gibi gayrimüslim vakıfları üzerindeki nezareti ve son karar verici merci olduğu ortaya çıkmaktadır.

<sup>110</sup> KŞS 12, 51, h. 185.

<sup>111</sup> KŞS 1-B, 47, h. 73.

<sup>112</sup> KŞS 6, 59, h. 176.

<sup>113</sup> KŞS 4, 132, h. 310.

<sup>114</sup> KŞS 4, 131, h. 307.

<sup>115</sup> KŞS 12, 27, h. 103.

<sup>116</sup> KŞS 14, 104 h. 466.

<sup>117</sup> KŞS 15, 40, h. 173.



## Sonuç

İnsanoğlunun, muhtaç olana yardım etme duygusu ve dinlerin bu duyguyu beslemesinden doğan vakıf birçok millet ve medeniyette görülmektedir. Osmanlı Devleti Kıbrıs adasını almadan önce burada mevcut olan Katolik ve Ortodoks kiliselerinin ve bu kiliselere ait mülk ve vakıflarının olduğu arşiv kayıtlarından anlaşılmaktadır. Özellikle Kıbrıs'ın fethi ve sonraki dönemi kapsayan mühimme defterlerinde, camiye tahvil edilen ya da mülk olarak satılan Katolik kiliselerinin yanı sıra aktifliği devam eden Tûr-i Sînâ Manastırının ve diğer kiliselerin de vakıfları olduğu dair çok sayıda hüküm bulunmaktadır.

Gayrimüslim vakıfları ile ilgili yetkili merci, diğer vakıflarda olduğu gibi, şer'î mahkemelerdir. Gerek vakıfların onaylanması gerekse vakıflarla ilgili ihtilafların giderilmesi bizzat kadı huzurunda yapılmaktadır. Nitekim kadı huzurunda görülen bu işlemler ve İstanbul'dan da Kilise ve vakıflarla ilgili gelen berat, ferman vb. yazıların sicillere kaydedildiği görülmektedir. Yapılan akademik çalışmalarda bir makale dışında genel olarak Müslüman vakıfları üzerinde durulmuş ve Kıbrıs'taki gayrimüslim ve kilise vakıfları ihmal edilmişlerdir. Bu makalemizde Kıbrıs Şer'iyye Sicillerinde yaptığımız araştırma neticesinde daha önce yapılan çalışmada değinilen yedi vakfa ilave olarak dört şahıs vakfı ve yirmi bir kilise vakfı tespit edilip incelenerek tahlil edilmiştir.

Adadaki gayrimüslim vakıfları incelendiğinde bütün cemaatler tarafından vakıfların kurulduğu görülmektedir. Nitekim vakfiyesi elimizde olan on bir vakıftan bir tanesi Yahudi, iki tanesi Ermeni, sekiz tanesi de Rumlar tarafından kurulmuştur. Vakfiyesi elimizde olmayıp yalnızca cemaatleri tarafından fukarası ya da rahiplerinin faydalandığı kiliselerden Rum Ortodoks on dört, Ermeni iki, Tûr-i Sînâ Başpiskoposluğuna bağlı dört ve Kudüs Rum Patrikliğine bağlı iki kilise ve manastır bulunmaktadır. Bunlardan yalnızca bir tanesi Yahudiler tarafından kurulmuş ve mevkuf Yahudi cemaatinin faydasına geliri de başka bir dinin mabedine şart koşulmuştur. Diğer vakıfların hepsi vâkıfın mensubu olduğu dinin fukarasının ya da din görevlilerinin istifadesine sunulmuş ve mütevellilerin de bu kiliselerin mütevellisi olması şart koşulmuştur. Hayri vakıf kurmada Müslümanlarla aynı hak ve sorumluluklara sahip olan gayrimüslimlerin de bu şartlardan bir ya da birkaçını yerine getirmediği zaman kurdukları vakıfların iptal edildiği görülmektedir. 1045 tarihli Avraşım vakfının hukuka uygun olarak kurulmadığı tespit edildiğinden iptal edilmiştir.

## Kaynakça

- Akgündüz, Ahmed. *İslam Hukukunda ve İslam Tatbikatında Vakıf Müessesesi*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1. Basım, 1996.
- Alasya, Halil Fikret. *Kıbrıs Tarihi ve Kıbrıs'da Türk Eserleri*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1977.
- Altan, Zekai. *Gizemli Kıbrıs*. Lefkoşa: Cinius Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Atun, Ata. "Tarihin Derinliklerinde Kaybolmuş Kıbrıs'lı Azize Katerina". *Folklor Edebiyat Dergisi* 9/35 (ts.), 175-179.
- Bağışkan, Tuncer. "Kıbrıs Tarihinde Ermeniler". *Adres Kıbrıs Dergisi* 133 (29 Kasım 2013), 32-33.
- Berki, Ali Himmet. *Vakıflar*. 2 Cilt. İstanbul: Cihan Kitaphanesi, 1940.
- Berki, Ali Himmet. "Vakıfların Hukuk, Mahiyeti, İnkışafı ve Tekâmülü, Cemiyet ve Fertlere Sağladığı Faideler". *Vakıflar Dergisi* 6 (1965), 9-15.
- Ceyhan, Muhammed. *Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslimlerin Mülk ve Vakıf Edinimi (18. yüzyıl)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Çiçek, Kemal. "Kıbrıs (Osmanlı Dönemi)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/374-380. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Demirkent, Işın. "Kıbrıs (Tarih)". *Kıbrıs*. 25/371-374. Ankara: TDV Yayınları, 2002. <https://cdn.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/25/C25023420.pdf>



- Dündar, Recep. *Kıbrıs Beylerbeyliği (1570-1670)*. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.
- Düzdağ, Mehmet Ertuğrul. *Fetvalar: Ebusuud Efendi*. İstanbul: İ.İ.A Yayınları, 1972.
- Erdoğru, M. Akif. "Kıbrıs Ermenileri Üzerine Notlar (1580-1640)". *Tarih İncelemeleri Dergisi* 17/1 (01 Haziran 2002), 1-12. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/egetid/68755>
- Gazioğlu, Ahmet C. "Kıbrıs'ta Türk Yönetiminin Hoşgörülü Davranışı ve Hristiyan Toplumlara Tanınan Haklar". *Kıbrıs'ın Dünü-Bugünü Uluslararası Sempozyumu, Gazi Mağusa, 28 Ekim - 2 Kasım 1991*. ed. Güner Göktuğ-Sabahattin İsmail. 215-229. Ankara: Doğu Akdeniz Üniversitesi ve Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yayınları, 1993.
- Göksoy, İsmail Hakkı. "Hz. Peygamber'in Bazı Hristiyan Topluluklara Verdiği Kabul Edilen Ahidnamelerle İlgili İngilizce Bir Kitap". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 249-258. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduifd/611743>
- Günay, Hacı Mehmet. "Vakıf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/475-479. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Internet Haber. "İşte Patriğin Söylediği O Mektup". Erişim 23 Mart 2021. <https://www.internethaber.com/iste-patrigin-soyledigi-o-mektup-223231h.htm>
- Hakeri, Bener Hakkı. *Başlangıcından 1878'e Dek Kıbrıs Tarihi*. Lefkoşa: Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Milli Eğitim ve Kültür Bakanlığı, 1993.
- Hamidullah, Muhammed. *el-Vesaike's-siyasiyye : Hz. Peygamber Döneminin Siyasi-İdari Belgeleri*. İstanbul: Kitabevi Yayınları. Erişim 29 Mart 2021. <http://ktp.isam.org.tr/ktp/recordview.php?idno=178532&ele=%3D&wKitaplar=vesaik&wYazarlar=muhammed+hamidullah>
- Hamidullah, Muhammed. *İslam'da Devlet İdaresi*. çev. Kemal Kuşcu. İstanbul: Beyan Yayınları, 1998.
- Hill, George. *Kıbrıs Tarihi: Osmanlı ve İngiliz İdaresi Dönemi 1571-1948*. çev. Nazım Can Serbest. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.
- Hüsrev. *Gurer ve Dürer*. çev. Arif Erkan. 4 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979. <http://ktp.isam.org.tr/ktp/recordview.php?idno=59122&ele=%3D&wYazarlar=arif+erk an>
- Jennings, Ronald C. *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus And The Mediterranean World 1571-1640*. New York: New York Universty Press, 1993.
- Karataş, Ali İhsan. "Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslimlere Tanınan Din ve Vicdan Hürriyeti". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2006), 267-284.
- Kenanoğlu, M. Macit. *Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek*. İstanbul: Klasik Yayınları, 4. Basım, 2017.
- Kermeli, Eugenia. "Ebû's-Su'ûd'a Göre Kilise Vakıfları Osmanlı Hukukundaki Teori ve Pratiği". çev. Özcan Özgen. *Vakıflar Dergisi* 34 (2010), 165-176.
- Konan, Belkıs. "Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumuna İlişkin Bir Değerlendirme". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 64/1 (01 Mart 2015), 171-194. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/auhfd/510625>
- Korkmazer, Sıddık. *Lala Mustafa Paşa ve Kıbrıs'taki Vakıfları*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, 2014.
- Köprülü, Mehmed Fuad. *İslam ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.
- Kur'ân-ı Kerîm, ts.
- Luke, Harry C. *Türk idaresinde Kıbrıs 1571-1878*. çev. Ali Çakıroğlu. Lefkoşa: Galeri Kültür Yayınları, 2014.

- Metin, Hüseyin. *Kıbrıs Tarihine Toplu Bir Bakış*. Lefkoşa: Halkın Sesi Basımevi, 1. Basım, 1959.
- Müslim b. el-Haccac. *Sahihi Müslim*. ed. Muhammed Fuad Abdülbaki. Beyrut: Dâru İhyai't-Türaasi'l Arabi, 1956.
- Ostrogorski, Georgije. *Bizans Devleti Tarihi*. çev. Fikret İşıltan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 7. Basım, 2011.
- Ömer Hilmi Efendi. *Ahkâmü'l-evkaf*. İstanbul: Matbâ-i Âmire, 1307.
- Öz, Mehmet. "Reâyâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/490-493. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Özel, Ahmet. "Gayrimüslim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/418-427. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Öztürk, Nazif. *Menşei ve Tarihi Gelişimi Açısından Vakıflar*. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü, 1983.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3 Cilt. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Richter, Magda H. Ohnefalsch. *Greek Customs and Mores in Cyprus*. Nicosia: Laiki Group Cultural Centre Publication, 2006.
- Ruben, Walter. "Budhist Vakıfları Hakkında". *Vakıflar Dergisi* 2 (1942), 173-184.
- Samani, Hasan. *Tanzimat Devrinde Kıbrıs (1839-1878)*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2006.
- Satış, İhsan-Ceyhan, Muhammed. "Kudüs Rum Patrikhanesi". *Bellekten* 79/285 (01 Ağustos 2015), 675-712. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ttkbelleten/688472>
- Şengil, Mustafa. *Osmanlı'dan Günümüze Kıbrıs İnanç Tarihi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Tamçelik, Soyalp-Kasapoğlu, Mustafa Kemal. "Kıbrıs'ta Kurulan Gayrimüslim Vakıfları ve Özellikleri (non-Muslim Foundations constituted in cyprus And Their characteristics)". *Osmanlı Dönemi Kıbrıs Vakıfları*. 279-338. Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Yediyıldız, Bahaeddin. *XVIII. Yüzyılda Türkiye'de Vakıf Müessesesi Bir Sosyal Tarih İncelemesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003.
- Yıldız, Kenan. "Aykırı Vakıflar: Osmanlıda Fukarâ-yı Müslimîni de Gözeten Gayrimüslim Vakıfları". *Osmanlı Araştırmaları* 54 (21 Haziran 2019), 141-198.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *12 Numaralı Muhimme Defteri* [A.DVNSMHHM]. No. 12.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *16 Numaralı Mühimme Defteri* [A.(DVNSMHHM)]. No. 16.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *31 Numaralı Mühimme Defteri* [A.(DVNSMHHM)]. No. 31.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İrâde-Hariciye* [İ.HR]. No. 142, Gömlek No. 7480.
- Kıbrıs Şer'îye Sicil Defteri*. KKTC Millî Arşiv, No. 1-A
- Kıbrıs Şer'îye Sicil Defteri*. KKTC Millî Arşiv, No. 1-B.
- Kıbrıs Şer'îye Sicil Defteri*. KKTC Millî Arşiv, No. 2.
- Kıbrıs Şer'îye Sicil Defteri*. KKTC Millî Arşiv, No. 4.
- Kıbrıs Şer'îye Sicil Defteri*. KKTC Millî Arşiv, No. 6.
- Kıbrıs Şer'îye Sicil Defteri*. KKTC Millî Arşiv, No. 9.
- Kıbrıs Şer'îye Sicil Defteri*. KKTC Millî Arşiv, No. 10.

- Kıbrıs Şer'îye Sicil Defteri*. KKTC Millî Arşiv, No. 11.  
*Kıbrıs Şer'îye Sicil Defteri*. KKTC Millî Arşiv, No. 12.  
*Kıbrıs Şer'îye Sicil Defteri*. KKTC Millî Arşiv, No. 14.  
*Kıbrıs Şer'îye Sicil Defteri*. KKTC Millî Arşiv, No. 15.  
*Kıbrıs Şer'îye Sicil Defteri*. KKTC Millî Arşiv, No. 16.  
*Kıbrıs Şer'îye Sicil Defteri*. KKTC Millî Arşiv, No. 21.  
*Kıbrıs Şer'îye Sicil Defteri*. KKTC Millî Arşiv, No. 26.  
*Kıbrıs Şer'îye Sicil Defteri*. KKTC Millî Arşiv, No. 27.  
*Kıbrıs Şer'îye Sicil Defteri*. KKTC Millî Arşiv, No. 28.  
*Kıbrıs Şer'îye Sicil Defteri*. KKTC Millî Arşiv, No. 29.  
*Kıbrıs Şer'îye Sicil Defteri*. KKTC Millî Arşiv, No. 32.  
*Kıbrıs Şer'îye Sicil Defteri*. KKTC Millî Arşiv, No. 38.  
*Kıbrıs Şer'îye Sicil Defteri*. KKTC Millî Arşiv, No. 41.  
*Kıbrıs Şer'îye Sicil Defteri*. KKTC Millî Arşiv, No. 44.  
*Kıbrıs Şer'îye Sicil Defteri*. KKTC Millî Arşiv, No. 45.  
*Kıbrıs Şer'îye Sicil Defteri*. KKTC Millî Arşiv, No. 46.  
VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *Lala Mustafa Paşa Vakfiyesi*. No. 746, sayfa 163, sıra 70.



# ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi  
Journal for Religious Studies

ATEBE Dergisi | Journal of ATEBE

e-ISSN: 2757-5616 | Haziran / June 2021/1, 5: 59-103

## Cüzî İrade Hakkında Bir Risâle ve Şerhi: es-Sâdık el-Kayserî'nin 'Risâle fî ef'âli'l-'ibâd Risâlesi' ve İzzet ed-Divrîkî'nin 'Şerhu Risâle fî ef'âli'l-'ibâd Şerhi'

*One Risâlah and One Sharh On the Free Will (al-İrâdah al-Juz'iyya): al-Şâdıq al-Qayşarî's 'Risâlah fî af'âl al-'ibâd' and 'İzzad Ahmad b. Husayn 'Ârif al-Divrîkî's 'Sharh risâlah al-irâdah al-juz'iyya'*

### Mustafa Borsbuğa

Arş. Gör. Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı  
Res. Ass., Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Department of Kalâm  
Ankara, Turkey

[mustafa.borsbuga@asbu.edu.tr](mailto:mustafa.borsbuga@asbu.edu.tr)  
[orcid.org/0000-0001-8556-0661](https://orcid.org/0000-0001-8556-0661)

### Coşkun Borsbuğa

Arş. Gör. Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı  
Res. Ass., Harran University, Faculty of Theology, Department of History of Islamic Sects  
Şanlıurfa, Turkey

[coskunborsbuga@harran.edu.tr](mailto:coskunborsbuga@harran.edu.tr)  
[orcid.org/0000-0001-6258-306X](https://orcid.org/0000-0001-6258-306X)

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 21 Nisan/April 2021

**Kabul Tarihi /Date Accepted:** 06 Haziran/June 2021

**Yayın Tarihi / Date Published:** 15 Haziran/June 2021

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran/June

**Atıf / Cite as:** Borsbuğa, Mustafa – Borsbuğa, Coşkun. "Cüzî İrade Hakkında Bir Risâle ve Şerhi: es-Sâdık el-Kayserî'nin *Risâle fî ef'âli'l-'ibâd* Risâlesi ve İzzet ed-Divrîkî'nin *Şerhu Risâle fî ef'âli'l-'ibâd* Şerhi = One Risâlah and One Sharh On the Free Will (al-İrâdah al-Juz'iyya): al-Şâdıq al-Qayşarî's "Risâlah fî af'âl al-'ibâd" and 'İzzad Ahmad b. Husayn 'Ârif al-Divrîkî's " Sharh risâlah al-irâdah al-juz'iyya". *ATEBE* 5 (Haziran 2021), 59-103. <https://doi.org/10.51575/atebe.924646>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

**Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Mustafa Borsbuğa-Coşkun Borsbuğa**).

**Copyright** © Published by Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, 06050 Turkey. All rights reserved.

**CC BY-NC-ND 4.0** | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial NoDerivatives International License.

## Cüzî İrade Hakkında Bir Risâle ve Şerhi: es-Sâdık el-Kayserî'nin *Risâle fî ef'âli'l-'ibâd* Risâlesi ve İzzet ed-Divrîkî'nin *Şerhu Risâle fî ef'âli'l-'ibâd* Şerhi

### Öz

Çalışma, es-Sâdık el-Kayserî'nin (ö. ?) muhtasar risâlesi ve İzzet ed-Divrîkî'nin (ö. ?) bu risâle üzerine yazdığı şerh üzerinden insanın irade özgürlüğü ile naslarda ortaya konulan ve Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu prensibi arasındaki çelişkinin nasıl çözüme kavuşturulduğunu inceleyecektir. Söz konusu iki risâlenin tahkikli neşri ve tercümeleleri de yapılacaktır. İlk asırlarda teolojik ve ahlâkî bir bağlamda tartışılan irade ve insan fiilleri konusu, önce mütekaddimûn sonrasında ise müteahhirûn dönemleriyle metafizik bir hüviyet kazanarak devam edegelmiştir. Dahası yaratma ve varlık teorileriyle iç içe olan konu büyük bir önem kazanmış, değişim ve dönüşüme uğramıştır. Zira konu, insanın irade ve eylem özgürlüğünün metafizik temelini oluşturmaktadır. Dolayısıyla çalışma, varlık ve yaratma konusuyla da bağlantılı olan irade ve fiil konusunu ele alan bu risâlelerin içeriklerini inceleyerek bunların özgün taraflarını ve konuya katkılarını ortaya çıkarma amacındadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kalam, Cüzî İrade, Kesb, Sâdık el-Kayserî, İzzet ed-Divrîkî.

### One Risâlah and One Sharḥ On the Free Will (*al-İrâdah al-Juz'îyya*): al-Şâdıq al-Qayşarî's "Risâlah fî af'âl al-'ibâd" and 'İzzad Ahmad b. Husayn 'Ârif al-Divrîkî's "Sharḥ risâlah al- irâdah al-juz'îyya"

#### Abstract

The study will examine how the contradiction between the freedom of will of man and the principle that God is the creator of everything is resolved through the *risâlah* of al-Şâdıq al-Qayşarî and the commentary written by 'İzzad 'Ârif al-Divrîkî on this *risâlah*. In addition, it is aimed to contribute to the literature by making the critical edition and translation of the *risâlah*. The subject of will and human actions, which had been discussed in a theological and moral context in the first centuries, developed with the periods of successors *mutakallims* and predecessors *mutakallims* and gained a metaphysical character. Moreover, the subject, which is intertwined with creation and existence theories, has gained great importance and has undergone change and transformation in the process. Because the subject is related to the metaphysical basis of free will and action of the human being. Therefore, our study will try to reveal the original aspects and contributions of these works by examining the contents of these works dealing with the subject of will and action, and that are also concerned with the subjects of existence and creation.

**Keywords:** Kalam, Free will, *af'âl al-'ibâd*, al-Şâdıq al-Qayşarî, 'İzzad 'Ârif al-Divrîkî.

#### Extended Abstract

The study will examine how the contradiction between free will of the human being and the principle that God is the creator of everything is resolved through the *risâlah* of al-Şâdıq al-Qayşarî and the commentary (*Sharḥ*) written by 'İzzad 'Ârif al-Divrîkî on this *risâlah*. In addition, it is aimed to contribute to the literature by making the critical edition and translation of the two *risâlahs*. In many verses of the Qur'ân, it is emphasized that Allah is the absolute creator of every event and existence, as well as the existence of moral responsibility of the human being. From these two points of view, sometimes God's attribute of creation has got a lot more interest, and free will of the human being has been neglected, and sometimes it has been seen that free will and action of the human being have been prioritized almost to the point of undermining God's attribute of creation. These two approaches were basically represented by the Jabriyyah and Mu'tazilah in the classical period. Due to the fact that the issue has aspects related to humans and the creator, attitudes and concerns about it also differed. In this context, it can be said that there are basically three approaches to the solution of the problem. Accordingly, the first approach is the creator's principle of creation; the second approach put the human being at the centre. The third approach is in the middle of these two attitudes. Therefore, it is possible to read approaches other than these as close to or in connection with them. It is seen that the approach in the middle of these two attitudes has developed and been transformed in the historical process. First of all, the predecessor scholars for the willful actions of man said "There is neither *jabr* nor *tafwîz*, but there is only a situation between these two things." With this discourse, they tried to overcome the dilemma that Jabriyyah and Mu'tazilah fell into. In the



*mutaqaddim* period *ahl as-sunnah mutakallims* tried to solve this problem with the theory of “*kasb*”. Accordingly, while the creative aspect of voluntary action belongs to Allah; the *kasb* aspect of the action belongs to the human being. It can be said that the theory of *kasb*, which is expressed here as the dignity or aspects of the action, tries to explain the discourse of “a situation between two things” and to position it on an understandable ground. The subjects of will and human actions, which had been discussed in a theological and moral context in the first centuries, developed with the periods of successor *mutakallims* and predecessor *mutakallims* and gained a metaphysical character. Moreover, the subject, which is intertwined with creation and existence theories, has gained a great importance and has undergone a change and transformation in the process. Because the subject is concerned with the metaphysical basis of free will and action of the human being. Therefore, our study will try to reveal the original sides and contributions of these works by examining the contents of them that are the subject of will and action, and also related to the subject of existence and creation. These two works, which are the subject of our study, basically contain human action and will. It can be said that the *risâlah* belonging to Qayşarî tries to summarize the approaches and views about human actions, to compile them and to make them more understandable. Here, Qayşarî does not express his own preferences and comments. Therefore, it can be claimed that the main purpose of the *risâlah* is to summarize the subject. In the commentary on this work of Qayşarî written by his student Diwrîkî, it is seen that Diwrîkî tried to detail the seven sects identified by his teacher. In the treatise with an intense content, Diwrîkî prioritizes the approach of Mâturîdism, the sect he follows, about human actions. Diwrîkî tries to understand the issue by making use of Dawwanî (d. 908/1502) and Taftâzânî (d. 792/1390) to a large extent. Diwrîkî states that the view of Mâturîdîs is not forced like Jabriyyah, besides it does not fall into *tafwîz* like Mu‘tazilah. Because the basis of human freedom of action and will is a “partial will” (*al-irâdah al-juz’iyya*) that is not the subject of creation. Since this partial will is a medium (*wâsîtah*) between existence and non-existence, it does not exist in objective external reality. Thus, the basis of free action and will of the human being is this partial will. Thus, the principle of creation is not violated, and human will and, therefore, moral responsibility are ensured.

## Giriş

Kur’an’ın pek çok ayetinde Allah’ın mutlak surette her olay ve varlığın yaratıcısı olduğu vurgulandığı gibi<sup>1</sup> aynı zamanda insanın ahlâkî sorumluluğunun varlığına da<sup>2</sup> işaret edilmiştir.<sup>3</sup> Bu iki noktadan hareketle kimi zaman Allah’ın yaratma sıfatı ön plana çıkarılarak, insanın özgürlüğünden sarf-ı nazar edildiği, bazen de insanın irade ve fiil özgürlüğünün Allah’ın yaratma sıfatına hâle getirme pahasına öncelendiği görülmüştür. Bu iki yaklaşım temelde klasik dönemde Cebriyye ve Mu‘tezile mezhepleri tarafından temsil edilmiştir.

Meselenin insana ve yaratıcıya ilişkin yönlerinin olması sebebiyle buna yönelik tavır ve kaygılar da farklılık göstermiştir. Bu bağlamda problemin çözümüne yönelik temelde üç yaklaşımın ortaya çıktığı söylenebilir. Buna göre ilk yaklaşım, yaratıcının yaratma sıfatını, ikinci yaklaşım ise insanı öncelemiştir. Üçüncü yaklaşım ise kendisini bu iki tavrın ortasında konumlandırmıştır. Dolayısıyla bunlar dışındaki yaklaşımları, bunlara yakın veya bunlarla bağlantılı şekilde okumak mümkündür.<sup>4</sup> Bu iki tavrın arasında konumlanan yaklaşımın tarihi süreçte geliştiği ve dönüştüğü görülmektedir. İlk olarak selef âlimlerince insanın iradî fiilleri için “Ne cebir ne de tefvîz vardır. Ancak bu iki şey arasında bir durum vardır.”<sup>5</sup> şeklindeki bir söylem

<sup>1</sup> Örneğin bk. “Allah her şeyin yaratıcısıdır.” ez-Zümer 39/62; “Allah sizi ve amellerinizi yarattı” es-Saffât 37/96 ve “Allah’tan başka yaratıcı mı var?” Fâtır 35/3.

<sup>2</sup> Örneğin bk. Örneğin bk. “...herkesin kazandığı iyilik kendi yararına; yaptığı kötülük de kendi zararınadır” el-Bakara 2/286; “Yaptıklarına bir karşılık olarak...” es-Sûresi 32/17; “...dileyen îman etsin, dileyen inkâr etsin...” el-Kehf 18/29.

<sup>3</sup> Konuya ilişkin bir değerlendirme için bk. W. Montgomery Watt, *İslamın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, çev. Arif Aytekin (İstanbul: Bereket Yayınları, 2011), 22-26. Ayrıca bu iki temâyülü ifade eden ayetlerin nasıl anlaşılması gerektiğine dair bir yorum için bk. Hüseyin Atay, *Kur’ân’da İmân Esasları ve Kader Sorunu* (Ankara: Atay Yayınları, 2015), 121-130.

<sup>4</sup> Farklı tasnif ve kategoriler için bk. Dâvûd b. Muhammed Karsî, *Risâle fi’l-ihtiyârâtî’l-cüz’iyye ve’l-irâdâtî’l-kalbiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmet Asım Bey, 720), 114<sup>b</sup>-116<sup>a</sup>; Ebû Naîm Ahmed el-Hâdimî, *Risâle fi’l-ef’âlî’l-ibâd* (Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Burdur İl Halk, 973/10), 26<sup>b</sup>-26<sup>a</sup>; Celâluddin Devvânî, “Halku’l-a’mâl”, *er-Resâilu’l-Muhtâra*, thk. Seyyid Ahmed Toyserkânî (İsfahân: Kütüphanê-i Umûmî-yi İmâm Emîrû’l-Mü’minîn ‘Alî, 1405/1984), 63-64; Mûsâ Efendi et-Tokâdî Pehlevânî, *Risâletu’l-ihtimâlâtî’l-vâkı’a fi’l-ef’âlî’l-ibâd* (Ankara Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, 1141/28), 170<sup>b</sup>-171<sup>a</sup>.

<sup>5</sup> Ca’fer b. Muhammed es-Sâdık’a (ö. 148/765) nispet edilen bu görüş için bk. Abdulkerim Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihâl*, thk. Muhammed Seyyid Kîlânî (Beyrût: Dârû’l-Ma’rife, 1404/1983), 1/168.

ortaya konularak Cebriyye ve Mu'tezile'nin içine düştüğü çıkmaz aşılmaya çalışılmıştır. Mütেকaddimûn dönemi kelimeler ehli ise bu sorunu kesb teorisiyle halletmeye çalışmışlardır. Buna göre iradî fiilin yaratma yönüyle Allah'a ve kesb yönüyle de insana ait olduğu benimsenmiştir. Burada fiilin itibarları yahut cihetleri şeklinde ifade edilen kesb teorisinin, "iki şey arasında bir durum" söylemini açıklama ve anlaşılır bir zeminde konumlandırmaya çalıştığı söylenebilir.<sup>6</sup>

Yukarıda bahsi geçen söylem, Müteahhirûn döneminde metafizik bir hüviyet kazanarak gelişmiştir. Şöyle ki Sadrüşşerî'a es-Sânî (ö. 747/1346) fiilin mevcut anlamlarından hareket ederek, fiilin varlık mahallini yani varlık modunu belirlemiştir. Sadrüşşerî'a, fiilin biri masdarî anlam (el-ma'na'l-masdarî), diğeri ise bu masdarî anlamla meydana gelen anlam olmak üzere iki anlamının olduğunu söyleyerek, masdarî anlamdaki fiilin hâl olması sebebiyle objektif dış gerçeklikte var olmadığını; fakat masdarla hâsıl olan anlamın dışta var olduğunu söylemiştir.<sup>7</sup> Böylece o, iradî bir fiilde yaratmaya konu olmayan bir tarafın veya bir unsurun bulunduğu savunmuştur. Dolayısıyla iradî fiil, nihaî tahlilde bir bütün olarak Yaratıcı'ya nispet edilmemiş aksine fiilin yaratılmasıyla kastedilen şeyin aslında "hâsıl bi'l-masdar"ın olduğu belirlenmiştir. Buna göre bir taraftan insanın fiillerdeki özgürlüğü korunurken diğeri taraftan Yaratıcı'nın yaratma sıfatına da halel geleceği endişesi giderilmiş olmaktadır. Sadrüşşerî'a'nın bu fiil doktrini müteahhirûn Mâtürîdî kelamcılarca daha da geliştirilip ve kısmen de revizyona tabi tutularak kullanılmıştır.<sup>8</sup>

Çalışmanın konu edindiği es-Sâdık el-Kayserî'nin muhtasar risâlesi ve Kayserî'nin öğrencisi olan İzzet Divrîkî'nin bu muhtasar metin üzerine yazdığı şerh, Mâtürîdî geleneğinin devamı niteliğindeki eserlerdir. Bunların ortaya koyduğu yaklaşım ise Sadrüşşerî'a'nın geliştirdiği fiil doktrininin bir yorumu olarak görmek mümkündür. Risâleler incelenirken onların konuya katkıları ve özgün taraflarına da işaret edilecektir. Osmanlı ilim havzasında irade ve fiil konusunda farklı nitelikte ve tarzda telif edilen onlarca risâle bulunmaktadır.<sup>9</sup> Bu tarzlardan biri de konu hakkında yazılan muhtasar risâleler ve bunlar üzerine ele alınan şerhlerdir. Çalışmamıza konu olan iki risâle bu niteliğe hâiz risâlelerdir. İlk risâlemiz Kayserî'ye ait muhtasar nitelikteki *Risâle fi ef'âli'l-'ibâd*<sup>10</sup> eseri ve diğeri ise Divrîkî'nin söz konusu bu muhtasar risâle üzerine ele aldığı *Şerhu Risâleti'l-iradeti'l-cüz'iyye* şerhidir. Burada ilk aşamada muhtasar risâleyi, ikinci aşamada ise şerhini inceleyeceğiz.

Kayserî ilk olarak insan fiilleri konusundaki mezhepleri belirleme ve bunları konumlandırmaya çalışır. O, bu konuda sekiz mezhebin olduğunu söyleyerek risâlesine giriş yapar. Bunlardan ilki, insanın kendi fiillerinde bir dahli, kudreti, iradesi ve kesbinin ve hatta insanın kendi fiillerine mahal bile olmadığını savunan Cebriyye mezhebidir.<sup>11</sup> İkincisi, cebr-i mütevasıt olarak bilinen Eş'ariyye mezhebidir. Bunlara göre insanın fiiller konusunda mahal ve medar-ı mahz olmak şeklinde bir dahli söz konusu olsa da bunun dışında insana ait kudretin, iradenin ve sarf etmenin bir tesiri yoktur.<sup>12</sup> Üçüncüsü Mâtürîdiyye mezhebidir. Bunlara göre

<sup>6</sup> Muhammed b. Muhammed Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Arûsî (Ankara: Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1423/2003), 363; Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed Neseî, *Tebşîratu'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1423/2003), 2/173-179.

<sup>7</sup> Ubeydullah b. Mes'ûd Sadrüşşerîa es-Sânî, *et-Tavzîh şerhu't-tenkîh*, thk. M. Adnân Derviş (Beyrût: Şeriketü Dâri'l-Erkam, 1419/1998), 1/347.

<sup>8</sup> **Saçaklızâde'nin, irade'nin kalbî bir fiil olması sebebiyle şey, mevcut ve dolayısıyla yaratılmış olduğunu söyleyerek insan fiilleri temelinde bulunan tercihin ise mevcut ve madûm olmakla nitelenmeyen tercih kavramını ileri sürmesi ve bunu temellendirmesi bu bağlamda önemli bir katkıdır.** Hayrettin Nebi Güdekli, "Müteahhirûn Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İrâdenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde'nin Risâletü'l-iradeti'l-cüz'iyye'sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41 (2019), 92-93.

<sup>9</sup> Hilmi Kemal Altun, *Osmanlı Müelliflerince Yazılan Kazâ-Kader Risâleleri ve Taşköprüzâde'nin "Risâle Fi'l-Kazâ Ve'l-Kader" Adlı Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 23 vd.

<sup>10</sup> es-Sâdık el-Kayserî'ye ait bu risâle Süleymaniye ktp., İbrâhim Efendi koleksiyonunda (nr. 813) "*Risâle fi 'a'mâli'l-'ibâd*" şeklinde kayıtlıdır. Bk. es-Sâdık el-Kayserî, *Risâle fi 'a'mâli'l-'ibâd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 813), 15<sup>b</sup>.

<sup>11</sup> Bu konuda detaylı bir risâle için bk. Ahmed el-Mar'âşî ed-Debbâğî, *er-Risâletü'l-münciye min vesveseti'l-Mu'tezile ve'l-Cebriyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ahmed Paşa, 346), 202<sup>b</sup>-217<sup>a</sup>.

<sup>12</sup> es-Sâdık el-Kayserî, *Risâle fi 'a'mâli'l-'ibâd* (İbrahim Efendi, 813), 47<sup>b</sup>.

kulun fiildeki dahli, kulun yalnızca iradesini sarf etmesidir. Şöyle ki insan kendi iradesini sarf ettiğinde Allah kudret ve fiili eş zamanlı olarak yaratır. Burada iki kudret tek bir fiile taalluk eder fakat insana ait kudretin bir tesiri yoktur. Kulun kudreti yalnızca *sıradan sebep* (sebebi-î ‘âdî) yahut *sıradan illet* konumundadır. Kayserî bu yaklaşım nedeniyle Mâtürîdî mezhebi hakkında cebrin gerekmediği gibi fiili yaratmanın da söz konusu olmadığına altını çizer. Çünkü ona göre iradeyi sarf etme, insanın kendisi tarafından gerçekleşmektedir. Ayrıca bu “iradeyi sarf etme” ne mevcut ne de madûmdur. Çünkü bu, mevcut olmadığından kendisine yaratma taalluk etmemektedir. Böylece hem Allah’ın yaratma sıfatına hâlel gelmemiş hem de insanın özgür iradesi tespit edilmiş olmaktadır. Fakat Kayserî, fiil konusunda bunun dışındaki şeylerin Allah tarafından gerçekleştirildiğini kaydeder.<sup>13</sup>

Sadrüşşerf’a, fiilin anlamları ve bu anlamların varlık modu veya tarzı üzerinden geliştirilen fiil teorisinde fiilin yaratmaya konu olmayan bir cihetin bulunduğunu ortaya koyarken Kayserî de benzer şekilde burada iradenin sarf edilmesinin ne objektif dış gerçeklikte mevcut olduğunu ne de nefsü’l-emrde madûm olduğunu yani varlık ile yokluk arasında bir vasıta ve hâl kabilinden bir şey olduğunu kaydetmektedir.<sup>14</sup> Bu nedenle onun, insan iradesini yaratmanın konusu dışında değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Bu sayede insanın iradî eylemlerindeki özgürlüğünün metafizik temeli sağlanmış ve Allah’ın yaratma sıfatına da herhangi bir sorun teşkil etmemiş olmaktadır.

Kayserî mezhepler hakkındaki tespitine devam ederek dördüncü yaklaşım olarak Üstâz Ebû İshâk el-İsferâyînî’nin (ö. 418/1027) mezhebini zikreder. Buna göre iki kudret beraberce fiilin aslına/zâtına taalluk etmekte ancak Allah’ın kudreti fiilin yaratma yönüne, insanın kudreti ise fiilin kesb yönüne taalluk etmektedir. Dolayısıyla İsferâyînî, fiilde her iki kudreti, müstakil müessir şeklinde kabul etmediğinden tek bir ma’lûle yahut tek bir nesneye iki müessir kudret taalluk etmemiş olmaktadır. Burada fiilin farklı itibarları söz konusu olduğundan söz konusu sorun açığa çıkmamaktadır.<sup>15</sup> Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki şayet İsferâyînî’nin görüşü bu şekilde kabul edildiğinde onun da insanın kendi fiillerindeki dahlini kabul ettiği söylenebilir.<sup>16</sup>

Kayserî’ye göre beşincisi Ebû Bekir el-Bâkılânî’nin (ö. 403/1013) mezhebidir. Buna göre Allah’ın kudreti fiilin aslına/zâtına taalluk ederken insanın kudreti ise tâat ve masiyet şeklinde fiilin vasfına taalluk eder.<sup>17</sup> Aynı şekilde Kayserî buna ilişkin de bir yorum ve açıklamaya yapmaksızın Mu‘tezile ve hükemânın mezhebine geçiş yapar.

<sup>13</sup> es-Sâdık el-Kayserî, *Risâle fi ‘a‘mâli’l-‘ibâd* (İbrahim Efendi, 813), 47<sup>b</sup>.

<sup>14</sup> es-Sâdık el-Kayserî, *Risâle fi ‘a‘mâli’l-‘ibâd* (İbrahim Efendi, 813), 47<sup>b</sup>. Detaylı bir açıklama için bk. Asım Cüneyd Köksal, “İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 28 (2012), 1-43; Asım Cüneyd Köksal, “Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (2016), 101-132; Mehmet Fatih Soysal, “Kütahyalı Ahmed Âsım Efendi’nin el-Mebâhisü’l-Defniyye fi Hakki’l-İrâdetü’l-Cüz’iyye Adlı Eserinin Neşri”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2015), 31-68.

<sup>15</sup> Zira gerek Mu‘tezile gerekse Cebriyye tek bir maddîda iki müessir kudretin etkin olmayacağını savunduklarından bu problemi çözmeye adına birisi cebri diğeri ise tefvîzi benimsemiştir. Hâfızuddin Abdullah b. Ahmed Ebû’l-Berekât en-Neseffî, *Şerhu’l-‘Umde*, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmâil (Kâhire: el-Mektetu’l-Ezheriyye li’t-Türâs, 2012/1432), 188.

<sup>16</sup> es-Sâdık el-Kayserî, *Risâle fi ‘a‘mâli’l-‘ibâd* (İbrahim Efendi, 813), 47<sup>b</sup>; Karsî İsferâyînî’nin fiil konusundaki görüşünü şöyle eleştirmektedir: “Bu mezhebin zâhirine ilişkin geçersiz (fâsit) birçok sonuçları vardır: [1] Fiile tesir konusunda Allah’la birlikte kulun da ortaklığı söz konusu olduğu gibi [2] şahsî, muayyen tek bir ma’lûl üzerinde iki illetin birlikteliği de doğar. Ancak bu [ikinci sonuç], tek ma’lûlde iki illetin birlikteliği sadece “Söz konusu bu iki illet, nakis illetlerdir.” denildiğinde geçerli olur. [3] Delil olmaksızın cumhûrun görüşüne muhâlefet etmek.” bk. Karsî, *Risâle fi’l-ihtiyârâti’l-cüz’iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 16<sup>a</sup>. Ayrıca Karsî burada İsferâyînî’ye ait mezhebin, Mâtürîdî mezhebine dahil edilebileceğini söylemektedir.

<sup>17</sup> es-Sâdık el-Kayserî, *Risâle fi ‘a‘mâli’l-‘ibâd* (İbrahim Efendi, 813), 47<sup>b</sup>. Ayrıca Karsî söz konusu bu mezhebin Eş‘arî mezhebine dahil edilebileceğini söyleyerek şöyle devam eder: “Bu görüşün de geçersiz sonuçları vardır. [1] Bir önceki görüşteki gibi fiile tesir konusunda Allah’la birlikte kulun da ortaklığı söz konusu olmasının yanı sıra [2] bu görüş, ne etki (fiil) ne edilgi (infî‘âl) ne de on kategoriden (makûlât-ı ‘aşara) bir kategori (makûl) olmamasına rağmen oluşun (kevn), fiil olmasını gerektirir. Ayrıca [3] bu görüşün; kudretimizin, oluşu (kevn) gerektirmesi konusunda da makûliyeti yoktur.” Karsî, *Risâle fi’l-ihtiyârâti’l-cüz’iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 15<sup>a</sup>.

Kayserî, altıncı ve yedinci görüş olarak, Mu'tezile ve filozofların görüşlerini zikreder. O, bunların iradî fiiller hususunda Yaratıcı'nın dahil olmaksızın insanın, münferit şekilde fiilini yaptığını kabul ettiklerini kaydeder. Ancak Mu'tezile'ye göre bu fiillerin meydana gelmesi, zorunluluk (ıztırâr) yoluyla değil de tercih (ihtiyâr) yoluyla olurken filozoflara göre ise fiil, zorunluluk şeklinde meydana gelmektedir.<sup>18</sup>

Müellif, sekizinci mezhep olarak ismini zikretmediği fakat selef yaklaşımını ihsâs ettiren bir görüşü zikreder. Buna göre insanın kendi fiillerinde bir tür dahlinin olduğu bilinmekte ve bu kesin surette idrak edilmekte fakat bu dahlin mahiyeti; yani hangi şekilde ve nasıl gerçekleştiğinin bilinmediği ifade edilmektedir.<sup>19</sup> Bu görüşün temelde selefin ilâhî zât, sıfatlar ve diğer birçok konuda takındıkları tavırla örtüştüğü söylenebilir.<sup>20</sup>

Risâlenin genel olarak muhtevası dikkate alındığında müellifin, insan fiiller hakkındaki görüşleri özet şekilde tanıttığı ve tartışma noktalarına girmediği görülmektedir. Müellifin buradaki asıl gayesinin esasında, öğrencisi Divrîkî'nin de ifade ettiği üzere, meselenin muğlak ve kafa karıştırmısından dolayı meseleyi anlaşılır kılmak ve idrak edilmesini kolaylaştırmak amacıyla derleyip toparlamak olduğu söylenebilir.<sup>21</sup> Müellifin burada mesele hakkında ismini zikretmediği referans kaynaklarının ise Seyyid Şerîf Cürçânî'nin (ö. 816/1413) *Şerhu'l-mevâkıfı* Adudüddin el-Îcî'nin (ö. 756/1355) *Kitabu'l-mevâkıfı* ve Teftezânî'nin (ö. 792/1390) *Şerhu'l-meşkâşidı* olduğu söylenebilir. Zira müellifin ortaya koyduğu bu yaklaşım söz konusu kaynaklardaki bilgilerle büyük oranda örtüşmektedir.<sup>22</sup>

Kayserî, insanın iradî fiillerindeki ikileme ilişkin herhangi bir çözüm önerisinde bulunmamakla beraber Mâtürîdî görüşün daha tutarlı olduğunu; çünkü bu görüş sayesinde insanın cebre zorlanmadığı gibi kendi fiillerini yaratmasının da söz konusu olmadığını ifade eder.<sup>23</sup> Ayrıca o, insanın iradî fiillerdeki dahlinin, fâilin iradesini sarf etmeye dayandığını ve bu sarf etmenin ise ne mevcut ne de madûm olduğundan hâricte var olmadığını söylemektedir. Böylelikle iradî fiilin kökenindeki bu unsur, bir taraftan nihai tahlilde yaratıcıya dayanmadığından insan kendi iradî fiilinde özgür olurken, diğer taraftan ise bu, "şey" ve dolayısıyla "mevcut" olmadığından yani itibarî bir şey olmasından dolayı Allah'ın yaratmasına konu olmamaktadır. Bu nedenle Allah'ın yaratma sıfatına sorun teşkil etmiş olmamaktadır.<sup>24</sup>

Çalışmanın ikinci bölümünde Divrîkî'nin hocası Kayserî'ye ait *Risâle fi ef'âli'l-ibâd* adlı risâleye yazdığı şerh ele alınmaktadır. Divrîkî, şerhe başlarken ilk olarak hocası Kayserî'nin *Risâle fi ef'âli'l-ibâd* eserini ele alma nedeni üzerinde durur. Divrîkî, hocasının risâleyi ele almasının nedeni olarak onun, zor ve anlaşılması güç olan insan fiilleri meselesini anlaşılır kılmayı istediğini söylemektedir.

Bunun akabinde Divrîkî, fiille neyin kastedildiği ve buradaki tartışma konusunun ne olduğuna yoğunlaşır. O, burada yaratma konusunda varlıkta Allah'tan başka müessirin olmadığı şeklinde kabul edilen temel prensibe dikkat çekerek insan fiillerinin "zorunlu fiiller" (ıztırârîyât) kısmının mahlûk yani Allah tarafından yaratıldığı hususunda bir ihtilâfın olmadığını, asıl tartışmanın tercihi fiiller (ihtiyârîyât) konusunda olduğunu ifade eder.<sup>25</sup>

<sup>18</sup> es-Sâdık el-Kayserî, *Risâle fi 'a'mâli'l-ibâd* (İbrahim Efendi, 813), 47<sup>b</sup>-48<sup>a</sup>.

<sup>19</sup> es-Sâdık el-Kayserî, *Risâle fi 'a'mâli'l-ibâd* (İbrahim Efendi, 813), 48<sup>a</sup>.

<sup>20</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Qavâ'idü'l-akâ'id fi't-tevhîd* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1432/2011), 17-19. Hatta Gazzâlî bu meselenin akli çözümünün imkânsız olduğu fikrine ulaşarak tasavvufî bir keşf ve ilhâma sığınma ihtiyacı duymuştur. Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, 4/6-7. Ayrıca bk. Ahmed Âsım Efendi, *Risâle-i irade-i cüz'iyeye* (İstanbul: Darü't-Tibâ'ati'l-Ma'mûre, 1285/1868), 741-742; Soysal, "el-Mebâhisu'd-defniyye fi hakki'l-iradeti'l-cüz'iyeye".

<sup>21</sup> İzzet Ahmed b. Hüseyin Divrîkî, *Şerhu risâleti'l-iradeti'l-cüz'iyeye* (İBB Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, 1287), 37<sup>a</sup>.

<sup>22</sup> Sa'düddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, thk. Abdurrahmân Umeyra (Beyrût: 'Âlemü'l-Kütüb, 1422/2001), 4/219; Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Mahmût Ömer ed-Dimyâtî (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1433/2012), 8/163-165; Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed İcî, *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-kelem* (Beyrût: 'Âlemü'l-Kütüb, 1327/1999), 311-312.

<sup>23</sup> es-Sâdık el-Kayserî, *Risâle fi 'a'mâli'l-ibâd* (İbrahim Efendi, 813), 47<sup>b</sup>.

<sup>24</sup> Güdekli, "Müteahhirin Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İrâdenin Ontolojisi Sorunu", 93.

<sup>25</sup> Divrîkî, *Şerhu risâleti'l-iradeti'l-cüz'iyeye* (Yazma Eserler, 1287), 36<sup>b</sup>-37<sup>a</sup>.



Divrîkî, ilk olarak Cebriyye mezhebi hakkındaki bilgileri detaylandırmaya çalışır. O, ilk olarak Cebriyye'nin bu mezhebi benimsemelerinin gerekçelerini sıralar. Divrîkî, Cebriyye'nin bu konudaki üç delilini zikreder. Birincisi: Cebriyye'ye göre ihtiyâr yoluyla fâil olmanın anlamı, fâilin kast ve iradeyle fiilini yaratmasıdır. İkincisi: Naslar kesin surette Allah'ın fiillerin tek yaratıcısı olduğunu ortaya koymaktadır. Üçüncüsü: İki müstakil illetin tek bir ma'lûle/nesneye etki etmesinin imkânsızlığından dolayı tek bir makdûr, iki *müstakil* ve *müessir kudrete* konu olmaz.<sup>26</sup>

Divrîkî, yukarıdaki gerekçeleri iki önerme üzerinden değerlendirir. O, varlıktaki mutlak yaratıcının Allah olduğunu; fakat örneğin bir şeyi tutma hareketiyle kalbin nabzı hareketi arasındaki ayırmda olduğu gibi deverân ve tertîb şeklinde insanın da fiillerinde irade ve kudretinin bir dahli olduğunu savunur. Dolayısıyla o, burada fiillerin ortaya çıkışındaki farklılığa vurgu yaparak, fiili yaratan olarak Allah'ı; kesb eden olarak da insanı kabul eder.<sup>27</sup>

Divrîkî, son olarak Cebriyye'ye ait bu görüşün insan sorumluluğunu ve fiillere yönelik ödül ve cezayı anlamsızlaştırdığını söyleyerek Devvânî'den (ö. 908/1502) "Doğrusu ben hiçbir akıllı kimsenin, her ne kadar lafzen ifade etse de mana itibariyle bunu ifade edebileceğini zannetmiyorum."<sup>28</sup> şeklindeki alıntıyla Cebriyye'ye ilişkin açıklamasını sonlandırır.<sup>29</sup> Nitekim bilindiği üzere Cebri yaklaşım, Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu ifade edilen naslardan hareketle insan irade ve kudretini işlevsiz kılmış ve insanı diğer tabii varlıklar şeklinde kabul etmiştir. Bu durum cebri yaklaşımın insanın irade özgürlüğü ve ahlâkî sorumluluğunu temellendirememesine neden olmuştur. Zaten cebri yaklaşım bu nedenle tekfere kadar giden pek çok eleştiriye maruz kalmıştır.<sup>30</sup>

Divrîkî, Cebriyye yaklaşımına yönelik tespit ve eleştirilerini ortaya koyduktan sonra ikinci yaklaşım olarak Eş'ârî mezhebini ele alır. Eş'ârîlere göre Cebriyye'nin aksine kulun iradî fiillerinde bir dahli vardır. Ama kulun bu dahli, *tesir* şeklinde değil yalnızca *mahalliyet* ve *medâr-ı mahz* şeklinde gerçekleşmektedir. Çünkü Eş'ârîlere göre yaratma hususunda varlıkta Allah'tan başka müessir olmadığından Allah dışındaki sebeplerin tamamı *sıradan nedenler* (esbâb-ı 'âdiye) olduğu kabul edilmiştir. Bunun yanı sıra herhangi bir vasıta ile başka bir müessire ihtiyaç duyma olmaksızın ve *hakikî/gerçek bir şarta bağlılık* olmaksızın bütün mümkünâtın Allah'a dayandığı ve Allah'tan meydana geldiği kabul edilmiştir. Bu nedenle Eş'ârîlere göre fiillerin de yaratıcısının Allah olması gerekmektedir.<sup>31</sup>

Divrîkî, Cürçânî'den yaptığı alıntıyla<sup>32</sup> Eş'ârîlere göre nihaî tahlilde iradî fiillerdeki insanın irade ve kudretinin sadece diğer *sıradan sebepler* (esbâb-ı 'âdiye) gibi sıradan bir sebep konumunda olduğunu ifade eder.<sup>33</sup>

Söz konusu yukarıdaki tespitinden sonra Divrîkî, Eş'ârîlerin insanın fiillere sadece mahal ve medâr-ı mahz olduğunu kabul etmeleri ve insanın tesirinin reddetmelerinin neticede cebre

<sup>26</sup> Divrîkî, *Şerhu risâleti'l-iradeti'l-cüz'iyye* (Yazma Eserler, 1287), 37<sup>a</sup>.

<sup>27</sup> Divrîkî, *Şerhu risâleti'l-iradeti'l-cüz'iyye* (Yazma Eserler, 1287), 37<sup>a</sup>. Divrîkî, burada *Şerhü'l-'akâ'id*'den "Gerçek şudur ki kulun irade ve kudretini fiile sarf etmesi kesbtir. Bunun ardından fiilin ortaya çıkışı yaratmadır. Burada güç yetirilen tek bir şey (makdûr), iki kudret altındadır. Ancak bunlar iki farklı yöndedirler. Fiil, var kılma (icâd) yönünden Allah'ın makdûru iken; kesb yönünden ise kulun makdûrudur. Bundan daha fazlasına güç yetiremesek de anlamdan çıkarılan bu ölçü zorunludur." şeklindeki alıntıyı yaparak gerekçesini teyit eder. Bk. Sa'düddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-'akâ'id*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1308/1987), 58-59.

<sup>28</sup> Devvânî, "Halku'l-a'mâl", 73.

<sup>29</sup> Divrîkî, *Şerhu risâleti'l-iradeti'l-cüz'iyye* (Yazma Eserler, 1287), 37<sup>b</sup>.

<sup>30</sup> Muhammed b. Pîr Alî Birgîvî, *et- Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-sîretü'l-Ahmediyye*, thk. Muhammed Rahmetullah Hâfız en-Nedvî (Dimeşk: Darü'l-Kalem, 1432/2011), 124; Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâti'l-cüz'iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 16<sup>a</sup>-17<sup>b</sup>.

<sup>31</sup> Divrîkî, *Şerhu risâleti'l-iradeti'l-cüz'iyye* (Yazma Eserler, 1287), 37<sup>a</sup>.

<sup>32</sup> Cürçânî bunu şöyle izah etmektedir: "Kulun fiillerde bir tesiri söz konusu değildir. Aksine Allah, bir engel olmadığı sürece kulda kudret ve ihtiyâr yaratmayı sünnetini câri kılmış ve bundan sonra bu kudret ve ihtiyârla eş zamanlı olarak kulda onun makdûr olan fiilini var kılar. Böylelikle kulun fiili, yaratma ve var kılma olarak Allah tarafından yaratılmış olmakta ve kul tarafından ise kesb edilmiş olmaktadır. Burada kulun fiili kesb etmesinden kast edilen ise kulun fiile mahal olması dışında fiilin varoluşunda bir tesiri ve dahli olmaksızın kulun fiilinin, kendi kudret ve ihtiyârıyla eş zamanlı olmasıdır." Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/163.

<sup>33</sup> Divrîkî, *Şerhu risâleti'l-iradeti'l-cüz'iyye* (Yazma Eserler, 1287), 37<sup>a</sup>.

düşüp düşmediğini incelemeye devam eder. Şunu da ifade etmek gerekir ki Divrîkî'nin buradaki temel referans kaynağı Devvânî'nin *Risâletü'l-halkı'l-a'mâl* çalışmasıdır. Divrîkî, Devvânî'nin kullanıma benzer şekilde Mu'tezilî âlimlerin Cebriyye hakkında ileri sürdükleri gerekçelerin<sup>34</sup> Eş'arî mezhebi hakkında geçerli ve doğru olmadığını ifade eder. Şöyle ki, Devvânî'den hareketle Divrîkî, Eş'arîlerin aslında mutlak surette kudret ve iradeyi reddetmediklerini hatta bunları kul için tespit ettiklerini ancak fiillerde bu ikisine ait bir "tesiri" reddettiklerini söyler.<sup>35</sup> Fakat Divrîkî'ye göre bu Eş'arî yaklaşım da aslında bir cebir şâibesi taşımaktadır. Nitekim o, bu nedenden dolayı hocası Kayserî'nin de Eş'arî mezhebini *cebr-i mütevassıt* olarak isimlendirildiğini söyler.<sup>36</sup> Çünkü Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'ye (ö. 324/936) göre kul, kendi fiilinde özgür ancak kendi iradesi ve meşîeti hususunda ise zorunludur.<sup>37</sup> Ayrıca şunu söylemek gerekirse, Divrîkî, her ne kadar Eş'arî görüşü Mu'tezile'ye karşı savunsa da Eş'arî yaklaşımın cebir şâibesi taşıdığını söylemekte ve bu görüşü reddetmektedir.

Eş'arî'ye göre ihtiyârî eylemler de diğer mevcûdât gibi bir şey olduğundan benzer biçimde bunlar gibi ademden vücûda getirilirler. Bu yokluktan varlığa getirme (mine'l-'adem ile'l-vucûd), Allah'a ait hususî fiil olduğundan yaratma fiili sadece Allah'a has bir sıfat konumundadır. Böyle bir nitelikte ise ortaklık (iştirâk) söz konusu değildir. Bu temel prensibi dikkate alan İmâm Eş'arî, bir fiil için lazım olan kudret ile iradenin de ademden vücûda getirildiğini söyleyerek bu irade ve kudreti Allah'ın yaratmasına bağlamıştır. Fiilin temelinde olan bu kudret ve iradenin de Allah tarafından yaratılması, Eş'arîlerin fiil konusunda cebirle itham edilmesine neden olmuştur. Fakat Eş'arî âlimler bu sorunu aşma adına fiilin temelinde rol oynayan irade ve kudretin fiille eş zamanlı olarak yaratıldığını ileri sürmüşlerdir. Eş deyişle, onlara göre fiil, Allah tarafından mahlûk olan irade ve kudrete bağlı şekilde tahakkuk etmektedir. Böylece insan, Allah'ın kendisinde yarattığı irade ile kendi fiilini özgürce dileyebilmektedir, ki Eş'arîler buna "kesb" adını vermektedirler.<sup>38</sup> Dolayısıyla bu, eylemi gerçekleştirme anında kulun, kendisinde mahlûk olan dileme gücüyle fiilinin yaratılmasını murât ettiği anlamına gelmektedir.<sup>39</sup> Devvânî de fiil hususunda irade ve kudretin varlığını kabul eder ancak bu ikisine ait tesirin yokluğunu benimsemenin cebri gerektirmediğini ileri sürer. Zira ona göre bu konuda kul için zorunlu ve gerekli ölçütün, bu ikisinin yani irade ve kudretin varlığının tespit edilmesidir. Dahası o, irade ve kudretin gerçek anlamda müessir olmalarının zorunlu (zarûrî) olmadığını söyler. Devvânî, buna gerekçe olarak, fiile neden olan irade ve kudretin sıradan nedenler olmasının mümkün olduğunu ileri sürer.<sup>40</sup>

Divrîkî, Eş'arî mezhebine yönelik açıklamalarını izah ettikten sonra Mâtürîdî mezhebine ilişkin hocası Kayserî'nin ortaya koyduğu özet bilgiyi detaylandırmaya girişir. O, Mâtürîdîlerin kulun kendi fiillerindeki dahlini kabul ettiklerini ifade ederek devam eder. Bu dahil olma ise yalnızca kulun kendi iradesini sarf etmesidir. Şöyle ki kul, iradesini sarf ettiğinde Allah, kudret ile fiili eş zamanlı olarak yaratır. Eş deyişle, kulun iradesini sarf etmesinin akabinde Allah, kudret ve fiili kulda eş zamanlı şekilde meydana getirir. Divrîkî burada örneğin güneşin kendi ışığından önce olması veya parmağın hareketinin yüzüğün hareketinden önce olması gibi benzer şekilde kudretin de fiile zâtî bir önceliğinin olduğunu söyler.<sup>41</sup> Divrîkî bu ifadeyi biraz daha açıklayarak, Allah'ın kudretiyle kulun kudretinin birlikte fiille taalluk ettiğini; fakat kulun kudretine ait bir

<sup>34</sup> Bu gerekçelerin en başında ihtiyârî ve ıztırârî fiiller arasında bulunan ayırımın zorunluluğuna dayanmaktadır. Divrîkî, *Şerhu risâleti'l-iradeti'l-cüz'iyeye* (Yazma Eserler, 1287), 38<sup>b</sup>.

<sup>35</sup> Devvânî, "Halku'l-a'mâl", 70.

<sup>36</sup> Divrîkî, *Şerhu risâleti'l-iradeti'l-cüz'iyeye* (Yazma Eserler, 1287), 38<sup>b</sup>. Ayrıca benzer bir ifade ve açıklama tarzı için bk. Devvânî, "Halku'l-a'mâl", 68-71.

<sup>37</sup> Müellif Divrîkî, yine Devvânî'den hareketle bu bağlamda kesb ve yaratma arasındaki farka da değinir. Divrîkî, *Şerhu risâleti'l-iradeti'l-cüz'iyeye* (Yazma Eserler, 1287), 37<sup>a</sup>.

<sup>38</sup> Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâti'l-cüz'iyeye* (Mehmet Asım Bey, 720), 7<sup>b</sup>; Muhammed b. Ahmed Gümülçinevi, *Risâle fi'l-iradeti'l-cüz'iyeye ve ef'âli'l-ibâd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3570), 25a; Veysi Ünverdi, "İslâm Kelâmında Kesb Doktrini", *IV. Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi*, ed. Bülent Cercis Tanrıtanır - Amenah Manafidizaji (Mardin: İksad Yayınları, 2018), 510.

<sup>39</sup> Cağfer Karadaş, "İnsan Fiilleri", *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 407; Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010), 71-73.

<sup>40</sup> Devvânî, "Halku'l-a'mâl", 70.

<sup>41</sup> Divrîkî, *Şerhu risâleti'l-iradeti'l-cüz'iyeye* (Yazma Eserler, 1287), 39<sup>b</sup> Benzer ifadeler için bk. Karsî, *Risâle fi'l-ihtiyârâti'l-cüz'iyeye* (Mehmet Asım Bey, 720), 23b; Gümülçinevi, *Risâle fi'l-iradeti'l-cüz'iyeye ve ef'âli'l-ibâd* (Esad Efendi, 3570), 27<sup>b</sup>.



“yaratma tesiri”nin olmadığını kaydeder. Zira kulun kudreti *sıradan sebep* yahut *sıradan illet* konumundadır. Divrîkî, kulun kudretinin, *sıradan sebep* ve *sıradan illet* olmasının ne anlam taşıdığına dikkat çekerek, konuyu daha da vuzûha kavuşturmaya çalışır. Şöyle ki; kul, fiile yönelik kendi irade ve kudretini sarf ettiğinde bu, Allah’ın bu fiili yaratması için *sıradan sebep* ya da *sıradan illet* olmuş olur. Tabii ki, söz konusu bu iradeyi ve kudreti sarf etme olmasa da Allah’ın bu fiili yaratması ve meydana getirmesi imkânsız değildir.<sup>42</sup> Müellife göre bunun nedeni Allah’ın kâdir-i muhtâr oluşudur yani Allah dilerse yaratır ve eğer dilemezse yaratmaz.<sup>43</sup>

Divrîkî, Mâtürîdîlerin iradî fiile ilişkin görüşlerini ifade ettikten sonra Mâtürîdîlerin hangi yaklaşım arasında konumlanacağı tartışmasına değinir. Divrîkî burada hocası Kayserî’yi överek onun bu konuda savrulmadığını ve çok isabetli bir yaklaşım sergilediğini ifade eder.<sup>44</sup> Divrîkî, bazı bilginlerin Mâtürîdîleri insan fiilleri konusunda Mu‘tezile, Bâkılânî, ya da İsferyâî ile özdeşleştirmelerine karşı çıkar.<sup>45</sup> Bu söylemini teyit etmek amacıyla Ebû Saîd el-Hâdimî’nin (ö. 1176/1762) *Risâletü şerhi’l-besmele* eserinden alıntı yapan Divrîkî, Mâtürîdiyye’nin Eş‘arî görüşünden ayrışma noktaları üzerinden Mâtürîdîlerin kendilerine özgün olan yaklaşımına dikkatleri çeker.<sup>46</sup> Divrîkî, Mâtürîdiyye’nin kulun kudretinin Allah’ın işleyen âdetine uygun olarak müessir bir parça olması, fiilin kuldân ihtiyâr yoluyla sâdır olması ve hâriçte mevcut olmayan cüzî iradenin ispat edilmesi gibi hususlarda Eş‘arîlerden ayrıştığını söyleyerek bunların sadece Mâtürîdî mezhebine has olduğunu ifade eder. Bu bağlamda Divrîkî, Mûsâ el-Buhârî’den de (ö. ?) bir pasaj aktararak iradî fiiller konusunda Mâtürîdî mezhebinin konumunu, Cebriyye ve Mu‘tezile mezheplerinden ayrıştırır. Divrîkî son aşamada “bizim ulemâ” dediği Mâtürîdî mezhebinin yaklaşımını özetler.<sup>47</sup> O, Mâtürîdîlerin, Allah’tan başka yaratıcı olmaması ilkesinden hareketle kuldân yaratma ve tekvin kudretini nefyettiklerini; fakat kulun “*var olmayan gerçek (hakikî) bir şey*”in varlığını gerektirmeyen bir kudretinin olduğunu benimsediklerini zikreder. Kula ait bu kudretle yalnızca nispet ve izâfetler farklılık gösterir. Tıpkı birbirine eşit iki şeyden birinin taayyün ve tercihinde olduğu gibi.<sup>48</sup> Dolayısıyla burada Allah’ın her bir şeyin yaratıcısı olması kabul edilmekte fakat insanın özgürlüğünün temeli olan irade ve kudretin fiilde tesirinin/dahlinin benimsendiği görülmektedir.

Divrîkî kendisinin de benimsemiş olduğu Mâtürîdî mezhebine ilişkin açıklamalarını izah ettikten sonra Ebû İshâk el-İsferyâî’nin görüşünü ele alır. Ona göre Allah ile insanın kudreti birlikte fiile taalluk eder. Fakat Allah’ın kudreti fiilin yaratma yönüne; kulun kudreti ise fiilin kesb yönüne taalluk eder. Müellif kulun kudretinin müstakil olmadığını ancak buna Allah’ın kudretinin eklenmesiyle müstakil olduğunu kaydettikten sonra doğruya yakın olanın bu yorum olduğunu söyler. Müellif, bazı kaynaklarda İsferyâî’nin iki kudreti de “tam müessir” kabul ettiği ve dolayısıyla tek bir ma‘lûl üzerinde iki illetin bir araya gelmesini mümkün gördüğü şeklindeki görüşlerin doğru olmadığını ileri sürer. Divrîkî, bu iddianın kabul edilmesi durumunda bunun, Allah’ın kudretinde bölünmeye ve parçalanmaya neden olacağını ifade eder. Yine fiilin vasfının yaratılması hususunda kulun Allah’a ortaklığının da söz konusu olduğunu ifade eder.<sup>49</sup>

<sup>42</sup> Divrîkî, *Şerhu risâleti’l-iradeti’l-cüz’iyye* (Yazma Eserler, 1287), 40<sup>a</sup>.

<sup>43</sup> Divrîkî, *Şerhu risâleti’l-iradeti’l-cüz’iyye* (Yazma Eserler, 1287), 40<sup>a</sup>.

<sup>44</sup> Divrîkî, *Şerhu risâleti’l-iradeti’l-cüz’iyye* (Yazma Eserler, 1287), 40<sup>a</sup>.

<sup>45</sup> Benzer bir tartışma için bk. Pehlevânî, *Risâletü’l-ihtimâlâtî’l-vâkı‘a fî ef‘âli’l-ibâd* (Adana İl Halk Kütüphanesi, 1141/28), 170b-171<sup>a</sup>. Ayrıca bu risâlenin hâşiyesi için de bk. Muhammed b. Hasan Rizevî, *Hâşiye ‘alâ risâleti ihtimâlâtî’l-vâkı‘a fî ef‘âli’l-ibâd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey, 710), 73<sup>b</sup>-75<sup>a</sup>; Hatice K. Arpağuş, “Mâtürîdîlik ve Osmanlı’da İrade-i Cüz’iyye Yorumu”, *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*, ed. Fuat Aydın-Metin Aydın-Muhammed Yetim (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019), 245-246.

<sup>46</sup> Divrîkî, *Şerhu risâleti’l-iradeti’l-cüz’iyye* (Yazma Eserler, 1287), 39<sup>a</sup>-40<sup>b</sup>.

<sup>47</sup> Divrîkî, *Şerhu risâleti’l-iradeti’l-cüz’iyye* (Yazma Eserler, 1287), 40<sup>a</sup>.

<sup>48</sup> Divrîkî, *Şerhu risâleti’l-iradeti’l-cüz’iyye* (Yazma Eserler, 1287), 40<sup>b</sup>.

<sup>49</sup> Divrîkî, *Şerhu risâleti’l-iradeti’l-cüz’iyye* (Yazma Eserler, 1287), 40<sup>a</sup>-41<sup>b</sup>. Ebû Saîd Hâdimî, *Risâletü şerhi’l-besmele* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun Yazmalar, 3573), 13<sup>b</sup>; Karsî, *Risâle fî’l-ihtiyârâtî’l-cüz’iyye* (Mehmet Asım Bey, 720), 15<sup>a</sup>; Hilmi Kemal Altun, “Taşkoprîzâde’nin Risâle fî’l-Kazâ ve’l-Kader Adlı Eserinin Tahkikli Neşri”, *Adıyaman Üniversitesi İslami Bilimler Fakültesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 6 (Nisan 2020), 1-37.

Yukarıdaki nedenlerden dolayı Divrîkî, İsferyânî'nin itiraz edilen (mu'teraz) ve geçersizliği apaçık olan bu görüşünün, Mâtürîdî yaklaşımına nispet edilmesinin ne kadar yanlış ve tehlikeli olduğuna dikkatleri çeker.<sup>50</sup> Müellif İsferyânî'nin ardından Üstâz Ebû Bekir el-Bâkullânî'nin fiiller konusundaki görüşünü ele alır. Ona göre ise insanın iradî fiilleri, iki kudretle hâsıl olur ancak Allah'ın kudreti fiilin aslına taalluk ederken kulun kudreti ise tâat ve masiyet şeklinde fiilin vasfına taalluk eder. Divrîkî bu yaklaşıma örnek olarak yetime, terbiye etmek yahut eziyet gayesiyle tokat vurulmasını zikreder. Çünkü tokat atmanın zâtı/aslı Allah'ın kudretiyle hâsıl olurken bu fiilin tâat ve masiyet niteliğini kazanması da kul tarafından gerçekleşmektedir. Müellif bu bağlamda Devvânî'den hareketle tâat ve masiyet vasıflarının kul tarafından yaratılmadığını ifade eder.<sup>51</sup>

Divrîkî özellikle cüzî irade ve kesb kavramları üzerinde durarak, bu kavramları açıklamaya devam eder. O cüzî iradenin, Gelenbevî'nin (ö. 1205/1791) tanımladığı üzere, küllî iradenin, fiil ve terkten belli bir tarafa taallukundan ibarettir. Ya da cüzî irade, fiile yönelik olan azm-ı müsammem ve doğru yönelimdir (teveccüh-i sâdik).<sup>52</sup> Divrîkî söz konusu bu cüzî iradenin kulun kendi tercihiyle (ihtiyâr) kuldân sâdır olduğunu ifade eder. Ancak şu var ki, bu cüzî irade, itibârî şeylerden olduğundan hâricte mevcut varlıklardan değildir. Veyahut cüzî irade, Sadrüşşerîf'a'nın *et-Tavzîh*'de ifade ettiği şekilde mevcut ve madûm arasında vasita olan hâl kabilindedir.<sup>53</sup> Dolayısıyla Mu'tezile'ye göre zorunlu olduğu halde burada kulun, bir şeyleri yaratması zorunluluğu ortaya çıkmaz. Aynı şekilde Cebriyye görüşünde olduğu üzere pür cebir zorunluluğu da olmaz. Zira kulun kendi fiilinde iradesi ve ihtiyârı vardır. Yine cebr-i mütevasstî da zorunlu olmaz. Nitekim fiilin vafında tesir bulunmaktadır.<sup>54</sup>

Divrîkî, "fiilin vafında tesiri olan kudret"ten kast edilen şeyin, kulun kalbinde yaratılan "kuvvet" şeklinde ifade etmektedir. Böylece kul, bu kuvvetle küllî iradeyi muayyen bir tarafa sarf etmesi yahut sarf etmemesi mümkün olmaktadır. Bu kudretin tesiri, fiilin vafındaki bir dahlidir. Ona göre bu ise aslında cüzî irade vasıtasıyla fiili tâat ve masiyet kıldadır. Yoksa buradaki kudretin tesiri, yaratma anlamında bir tesir değildir. Bunun "tesir" olarak ifade edilmesinin nedeni, bunun kulun kudretinden sâdır olması hususunda yaratmaya benzerliği ve mevcut bir esere sebep olmasından dolayıdır.<sup>55</sup> Divrîkî'ye göre mutlak olarak kesb, kendisinin akabinde Allah'ın fiili yarattığı sıradan bir sebeptir. Bu kesb, zât olarak fiilden öncedir fakat vasıf olarak fiilden sonradır. Şöyle ki; bu, ancak fiilin meydana gelmesinden sonra kesb diye isimlendirilir. Tıpkı ok atmanın ancak ölümün vâki olmasından sonra "öldürme" olarak adlandırılması gibi.<sup>56</sup>

Divrîkî, kulların kendi fiillerini müstakil olarak meydana getirdiğini kabul eden Mu'tezile ve filozofların yaklaşımlarını açıklamaya devam eder. Mu'tezile'ye göre fiilin husûlü, Allah'ın kudret ve iradesinin dahli olmaksızın vasıtasız olarak kulun kudret ve iradesiyle olur. Ancak burada muktedir kılma ve imkân verme, Allah'ın kudretine ya başlangıçta (ibtidâen) ya da vasıtayla dayalıdır.<sup>57</sup> Mu'tezile'ye göre kulun fiili, zorunluluk değil tercih (ihtiyâr) yoluyla yalnızca kendi kudretinin tesiriyle hâsıl olmaktadır. Yine onlar, kudretin fiile eş zamanlı değil fiilden önce yaratılmış olduğunu kabul etmektedirler. Bu, kudretin fiile başlamadan önce -fiile eş zamanlı veya fiilden sonra değil- yaratılmış ve mevcut olduğu anlamındadır yoksa Eş'arî'de olduğu gibi Allah'ın bu kudreti fiille eş zamanlı yarattığı anlamında değildir. Mu'tezile'ye eğer göre kul kendi fiili hususunda ihtiyâr yoluyla müstakil olmazsa emir ve nehiyle sorumlu tutmak geçersiz olur. Çünkü kul kendi fiilinin yaratıcısı olmadığında ve müstakil olarak var kılıcı olmadığında aklen bu kimseye bunu "Yap!" ve bunu "Yapma!" denilemez. Benzer şekilde kul kendi fiilinin yaratıcısı olmadığında vahyin şerî'atla insanları terbiye ve yetiştirme durumu da

<sup>50</sup> Divrîkî, *Şerhu risâleti'l-iradeti'l-cüz'iyye* (Yazma Eserler, 1287), 41<sup>b</sup>. Benzer açıklama ve izahlar için bk. Muhammed b. Mustafa Akkirmânî, *Risâle-i irade-i cüz'iyye* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, 939), 145<sup>a</sup>.

<sup>51</sup> Divrîkî, *Şerhu risâleti'l-iradeti'l-cüz'iyye* (Yazma Eserler, 1287), 42<sup>b</sup>.

<sup>52</sup> Azm-ı müsammem ve doğru yönelim için bk. Kemâlüddîn İbn Hümâm, *el-Müsâyere*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd (Kâhire: el-Matba'atü'l-Mahmûdiyye, 1389/1969), 56-57.

<sup>53</sup> Ubeydullah b. Mes'ûd Sadrüşşerîf es-Sânî, *et-Tavzîh fî halli gâvâmi'zî't-tenkîh*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996/1416), 1/347-348.

<sup>54</sup> Divrîkî, *Şerhu risâleti'l-iradeti'l-cüz'iyye* (Yazma Eserler, 1287), 42<sup>b</sup>.

<sup>55</sup> Divrîkî, *Şerhu risâleti'l-iradeti'l-cüz'iyye* (Yazma Eserler, 1287), 42<sup>b</sup>-42<sup>a</sup>.

<sup>56</sup> Divrîkî, *Şerhu risâleti'l-iradeti'l-cüz'iyye* (Yazma Eserler, 1287), 42<sup>a</sup>.

<sup>57</sup> Divrîkî, *Şerhu risâleti'l-iradeti'l-cüz'iyye* (Yazma Eserler, 1287), 43<sup>a</sup>.

geçersiz olur. Zira Mu'tezile'ye göre fiilini var kılama konusunda bağımsız olamayan kimse için dinî terbiye ve yetiştirmenin anlamı olmayacağı gibi fâilin fiillerine yönelik övgü ve kınamanın da bir anlamı olmayacaktır. Çünkü fiil bu kişiden kendi irade ve kudretiyle meydana gelmediğinden bu kimse kınanmaz veya övülmez. Ayrıca bu durumda yine va'd ve va'dle bildirilen ödül ve ceza da ortadan kalkacağı gibi peygamber göndermenin bir anlamı kalmayacaktır. Çünkü bu durumda insan kendi fiillerini yaratan ve var kılan değildir. Benzer şekilde insanın kendi fiillerini yaratmaması durumunda Peygamberler ve takipçilerinin cezalandırılması; **firavun ve taraftarları da ödüllendirilmesi de eşit durumda kalmaktadır.**<sup>58</sup>

Divrîkî, Mu'tezile'ye ilişkin açıklamalarını ifade ettikten sonra insanın iradî fiillerini müstakil olarak meydana getirdiğini kabul eden ikinci yaklaşım olan filozofların görüşünü izah etmeye girişir. Divrîkî, hükemânın insan fiillerinin zorunluluk (icâb) ve zorlama (ıztırâr) yoluyla gerçekleştiğini kabul ettiklerini ifade eder. Diğer bir deyişle, insanın ihtiyârî fiilleri zorunluluk şeklinde insan kudretiyle meydana gelir. Fakat Divrîkî, bu zikredilen görüşün, filozofların meşhur ve en çok bilinen yaklaşımı olduğunu söyler. Bu görüşe göre tesir, kozmik "akıllar" ve "tabiatlar" gibi vasıtalara dayanmaktadır.<sup>59</sup> Divrîkî'ye göre bu fikir zâhir itibarıyla batıl olduğundan filozofların muhakkikleri, bu görüşü tevîl etmişlerdir. Bu tahkiki görüşe göre Allah, bütün hâdislerin fâilidir ve bütün varlıklar vasıtasız şekilde Allah'a dayanmaktadırlar. Divrîkî bu görüşün Ehl-i hakk'ın da mezhebi olduğunu söyler. Müellif, N. Tûsî'nin (ö. 672/1274) *Şerhu'l-İşârât* eserinden alıntı yaparak bu söylemini teyit eder:

Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî söz konusu filozofları kınayarak onların aşağı mertebedeki ma'lûmatı orta mertebedekine ve orta mertebedeki ma'lûmatı ise yüksek mertebedekine nispet ettiklerini söyler. Burada gereken şey, hepsinin ilk İlke'ye nispet edilmesidir. Böylece tüm mertebeler, İlk İlke'nin feyzi için hazırlayıcı şartlar olmuş olur. Fakat Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin bu eleştirisi lafzî bir eleştiriye benzemektedir. Çünkü herkes, bütün varlıkların Allah'tan sâdir olduğu ve varlığın mutlak surette O'nun ma'lûlû olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Her ne kadar bunun eğitiminde mütesahil ve toleranslı davranırsalar da bu ortaya koydukları ve meselelerini üzerine inşa ettikleri şeyle çelişik değildir.<sup>60</sup>

Divrîkî, eserinin son kısmında ise Devvânî'nin *Risâletü'l-halkî'l-a'mâl* eserinin son bölümündeki *tevhidin üç mertebesi* olan fiillerin tevhidî, sıfatların tevhidî ve zâtın tevhidî konusunu isim zikretmeksizin aktarır.

## Sonuç

İslâm düşüncesinin ilk asırlarından itibaren insan fiilleri başlığı altında birçok risâle ve kitabın yazıldığı ve konuya ilişkin önemli bir literatürün geliştiği bilinmektedir. Bu çalışmalar

<sup>58</sup> Divrîkî, Mu'tezile'nin bu gerekçelerini şöyle cevaplamaktadır: "Mu'tezile'ye yanıt ise söz konusu bu dayatmaların men edilmesidir: Şöyle ki övgü ve yergi fâiliyet itibarıyla değil aksine mahalliyet itibarıyla olduğundan bu övgü ve yergide fiilde bağımsızlık şart koşulsun. Bunun sebebi ise bir şey hüsnü, kubhu, noksanlık ve ayıplardan uzaklığı sebebiyle övülür ve yerilir. Bu, o şeyin bunlara mahal olması itibarıyla değil, yoksa bunlarda müessir olması itibarıyla değildir. İhtiyârî fiillere terettüp eden ödül ve cezaya gelince bunlar da aklî lüzûm olmaksızın âdet gereği sebeplerine terettüp eden diğer sıradan şeyler gibidirler. Aynı şekilde bize göre "Ateşe dokunma sonra Allah neden yanmayı yaratmaktadır?" demek doğru olmadığı gibi "Neden Allah belli fiiller akabinde ödüllendirip başka fiiller akabinde ise cezalandırıyor? Neden bu her iki fiil türünü tek kılmadı ya da neden bu fiillere zıt karşılık vermedi?" demek de doğru değildir.

Sorumluluk, terbiye etme, peygamber gönderme ve davet bunların kul için fiili yapmaya ve tercih etmeye sebep ve teşvik edici şeyler olabilir ve Allah da bunun akabinde fiili yaratır. Dolayısıyla sebeplere terettüp eden bu ihtiyârî itibarla fiil tâat olur. Bunun tâat olması ise şerî'atın davet ettiği ve çağırıldığı şeye uygun olursa böyle olur ve bunun masiyet olması ise şerî'atın davet ettiği ve çağırıldığı şeye muhalefet ederse böyle olur. Böylece bu ödül ve ceza için bir alamet olmuş olur yoksa ödül ve cezayı hak etmeyi gerekli ve zorunlu kılan olmaz.

Bize göre kulun fiili kendinde mümkündür ve her mümkün ise Allah'ın makdûrudur. Çünkü yerinde de bulunduğu üzere Allah'ın kudreti bütün mümkünleri kapsamaktadır ve Allah'ın makdûru olup da kulun kudretiyle meydana gelen hiçbir şey yoktur. Çünkü bunun sebebi daha önce birçok yerde geçtiği **üzer** tek bir makdûr hususunda iki müstakil kudretin birleşmesinin imkânsız olmasıdır. Aynı şekilde kesin naslar da buna işaret etmektedir." Divrîkî, *Şerhu risâletü'l-iradeti'l-cüz'iyye* (Yazma Eserler, 1287), 43<sup>a</sup>-44<sup>a</sup>.

<sup>59</sup> Divrîkî, *Şerhu risâletü'l-iradeti'l-cüz'iyye* (Yazma Eserler, 1287), 45<sup>a</sup>.

<sup>60</sup> Nasîruddin et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, thk. Süleymân Dünyâ (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 247.

bağlamında bilinir tarzlardan biri de telif edilen muhtasar bir metnin üzerine yazılan şerh, hâşiye ve ta'likât yöntemleridir. Çalışmamıza konu olan risâleler de bu bağlamda kaleme alınan eserlerdir. İlk risâle, Kayserî'nin *Risâle fi ef'âli'l-ibâd* adlı muhtasar risâlesidir. Diğer risâle ise Kayserî'nin öğrencisi Divrîkî'nin bu muhtasar risâleye yazdığı *Şerhu risâleti'l-iradeti'l-cüz'iyye* adlı şerhidir. İnsan fiilleri konusunu özetlemek ve anlaşılır kılmak gayesiyle kaleme alınan muhtasar hüviyetteki risâlede Kayserî, insan fiilleri konusundaki tespit ettiği sekiz fikri, tartışma ve detaya girmeksizin açıklamaya çalışır. Kayserî, bu mezhep ve fikirler içinden Mâtürîdî mezhebine dikkat çekerek söz konusu bu mezhebin, insanın kendi fiillerinde bir dahlini kabul ettiklerine zikreder. O, bu dahlin ise iradenin sarf edilmesi hususunda olduğunu kaydeder. Ona göre bu sebeple Mâtürîdî yaklaşım cebre düşmemiştir. Ayrıca Mâtürîdî yaklaşım, Mu'tezilî yaklaşımla özdeşleşen tefvîzi de reddettiklerinden Allah'ın yaratma sıfatına da bir sorun teşkil etmemişlerdir. Çalışmamızda incelediğimiz bu risâlede Kayserî'nin isim vermeksizin zikrettiği, ancak selefin fiiller konusundaki tavrını ihsâs ettiren "İnsanın kendi fiillerinde bir tür dahlinin olduğu bilinmekte ve bu kesin surette idrak edilmekte fakat bu dahlin mahiyeti; yani hangi şekilde ve nasıl gerçekleştiğinin bilinmediği ifade edilmektedir" şeklindeki bu tespit esere özgünlük katmaktadır.

Çalışmaya konu olan ikinci risâle, Kayserî'nin öğrencisi Divrîkî'nin bu muhtasar metne yazdığı şerhtir. Memzûç şerh yöntemiyle yazan Divrîkî, hocası Kayserî'nin ortaya koyduğu mezhepleri detaylandırarak tartışma ve ayrışma noktaları üzerinde durmaktadır. Divrîkî'nin risâlesinde temel kaynakları, Devvânî'nin *Risâletu'l-ḥalkî'l-a'mâl* risâlesi ve Teftâzânî'nin *Şerhu'l-'akâ'id* ile İcî'nin *Kitâbu'l-mevâkıf* adlı eserleridir. Müellif bazen isim vererek bazen de isim vermeksizin bu kaynaklardan büyük oranda istifade etmiştir. Divrîkî'nin insanın irade özgürlüğünü temellendirmede başarılı olduğu söylenebilir. Çünkü Divrîkî, hem insanın irade ve fiil özgürlüğünü kabul edip tespit ederken hem de birçok ayette belirtilmiş olan ve Allah'ın mevcut olan her şeyin yaratıcısı olduğu ilkesini de koruyarak ortaya koymuştur. Özellikle Divrîkî'ye ait risâlenin, Sadrüşşerî'a'nın ortaya koyduğu fiil teorisinin halef Mâtürîdîler üzerindeki etkisinin izlenmesi ve tespit edilmesi adına önemli bir veri sağladığı söylenebilir.

**Çalışmanın Tasarlanması/Conceiving the Study:** MB (%70), CB (%30)

**Veri Toplanması /Data Collection:** MB (%70), CB (30)

#### Yazar Katkıları

**Veri Analizi/Data Analysis:** MB (%60), CB (%40)

#### (Author Contributions)

**Makalenin Yazımı/Writing up:** MB (%80), CB (%20)

**Makale Gönderimi ve Revizyonu/ Submission and Revision:** MB (%90), CB (%10)

**Çıkar Çatışması/ Competing Interests** Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that they have no competing interests.

### Tahkikte İzlenen Yöntem ve Risâlelerin Nüsha Örnekleri

Çalışmaya konu olan her iki risâlenin müelliflerine aidiyetinde herhangi bir şüphe söz konusu değildir. Zira gerek kataloglardaki kayıtlar gerekse risâlelerin ferâğ kayıtlarındaki bilgiler risâlelerin müelliflerine aidiyetini ortaya koymaktadır.<sup>61</sup>

#### A. es-Sâdık el-Kayserî'ye Ait "*Risâle fi ef'âli'l-ibâd*" Adlı Risâlesinin Nüshaları

<sup>61</sup> Bk. Divrîkî, *Şerhu risâleti'l-iradeti'l-cüz'iyye* (Yazma Eserler, 1287), 48<sup>a</sup>; es-Sâdık el-Kayserî, *Risâle fi 'a'mâli'l-ibâd* (İbrahim Efendi, 813), 47<sup>b</sup>.

### 1. Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., Antalya İlçe Halk Ktp. Koleksiyonu, nr. 2824

Bu nüsha neşirde (ج) harfiyle gösterilmiştir. Nüsha deformasyona uğramış bir mecmûa içerisinde olup 47b-48a varakları arasındadır. Nüsha, 47b varağında 14 satır, 48a varağında ise 4 satır olmak üzere toplam 18 satırdan teşekkül etmektedir. Bu nüshanın müellif nüshası olduğuna işaret eden “Hezîhi nemîkatun li-Sâdık el-kayserî” şeklindeki ibare bulunmaktadır. Okunaklı bir hatla telif edilen nüsha okunaklı ve herhangi bir bozulmaya uğramamıştır. Ferâğ kaydında istinsâh tarihi ve yeri hakkında herhangi bir malumat yer almamaktadır.

### 2. Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi Koleksiyonu, nr. 0813

Bu nüsha neşirde (i) harfiyle işaretlenmiştir. Nüsha çok iyi muhafaza edilmiş bir mecmûanın 47<sup>b</sup> sayfasında bulunmaktadır. 47<sup>b</sup> sayfasında 12 satır şeklinde yer alan risalemiz başlıksız olarak kaydedilmiştir. Okunaklı bir ta’lik hattıyla istinsâh edilmiştir. Ferâğ kaydında istinsâh tarihi ve yeri hakkında herhangi bir malumat yer almamaktadır.

### 3. Ma’hadu’l-‘Âlî li-Dirâsâti’l-İslâmî Ktp., Yazmalar Koleksiyonu, 243/5

Bu nüsha neşirde (ج) harfiyle gösterilmiştir. Tahkikte Lübnân’ın başkenti Beyrût’ta bulunan Ma’hadu’l-‘Âlî li-Dirâsâti’l-İslâmî Kütüphanesindeki bu nüsha, bir mecmûanın 142<sup>a</sup> sayfasında yer almaktadır. Ta’lik hattıyla yazılı nüshanın müstensihî ve yazılış tarihi mevcut değildir. Nüsha, *Risâle fi ef’âli’l-‘ibâd* şeklinde kayıtlıdır.

### B. İzzet ed-Divrîkî’nin “Şerhu Risâle fi ef’âli’l-‘ibâd” Adlı Risâlenin Nüshaları

#### 1. Tavşanlı Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi, Yazmalar Koleksiyonu, nr. 272

Bu nüsha neşirde (:) harfi ile belirtilmiştir. Nüsha, iyi muhafaza edilmiş bir mecmûa içerisinde yer almaktadır. Nüshanın varaklarında kırmızı mürekkeple çift çizgili cetvel çekilmiştir. Bazı varaklarda minhüvâtlar bulunmaktadır. Ayrıca metin kısmının üstü, şerhten ayırt edilmesi için kırmızı mürekkeple çizilmiştir. 37<sup>a</sup>-52<sup>a</sup> varakları arasında yer alan nüsha, toplam 16 varaktan müteşekkildir. Nüshanın 37<sup>a</sup> varağında 13 satır, geriye kalan tüm varaklarında 15’er satır bulunmaktadır. Ferâğ kaydında müellif, kendi ismini es-Seyyid İzzet Ahmed b. Hüseyin ed-Divrîkî olarak zikreder ve risâleyi hicrî 1258 tarihinde telif ettiğini ifade eder. Nüsha okunaklı bir ta’lik hattıyla istinsâh edilmiş olup, hicrî 1286 yılında Hasan b. Muhammed tarafından istinsâh edilmiştir.

#### 2. İBB Yazma Eserler Kütüphanesi, Yazmalar Eserler Koleksiyonu, nr 372/3

Bu nüsha neşirde (ـ) harfi ile işaretlenmiştir. Nüsha, okumaya engel oluşturmayan dezenformasyona uğramış bir mecmûa içerisinde yer almaktadır. Mecmuada 36<sup>b</sup>-48<sup>a</sup> varakları arasında bulunup toplam 12 varaktan oluşmaktadır. Her bir varak 17 satırdan müteşekkildir. Varaklara kırmızı mürekkeple çift çizgi cetvel çekilmiştir. Nüshanın başlığı 36<sup>a</sup> varağının başında “*Risâletu’l-iradeti’l-Cüz’iyye*” şeklinde müstensih tarafından kaydedilmiştir. Nüsha, okunaklı Rik’a hattı ile istinsâh edilmiştir. Ferâğ kaydında risâlenin müellif tarafından hicrî 1258 tarihinde telif edildiği kayıtlıdır. Ferâğ kaydında müellif, kendi ismini es-Seyyid İzzet Ahmed b. Hüseyin ed-Divrîkî olarak zikreder ve risâleyi hicrî 1258 tarihinde telif ettiğini ifade eder. Diğer nüshada olduğu gibi bu nüshada da metin kısmının üstü, şerhten ayırt edilmesi için kırmızı mürekkeple çizilmiştir. Risâlenin müstensihî ve istinsâh tarihi bulunmamaktadır.

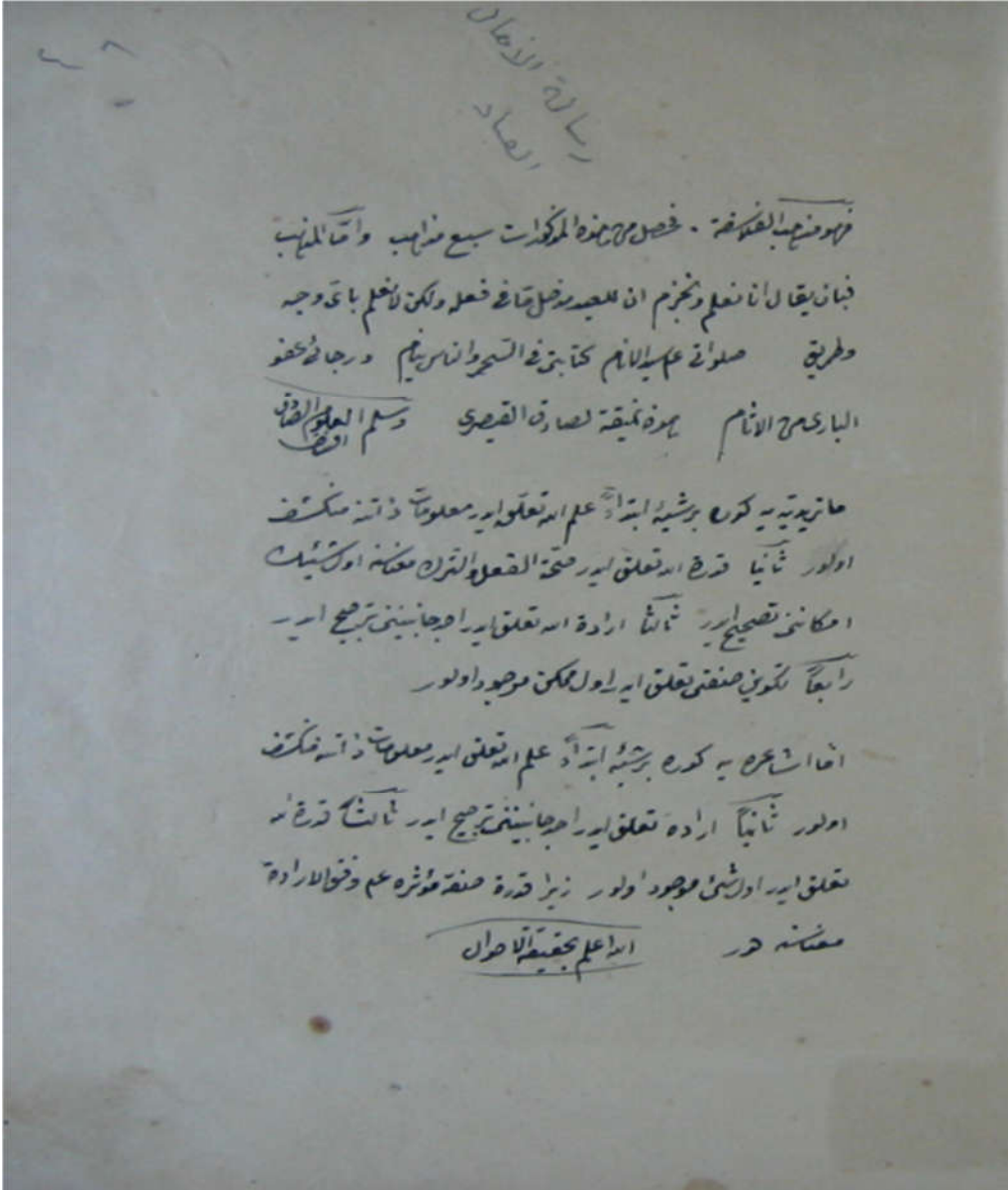
#### Tahkikte Takip Edilen Yöntem

1. Tahkikte (İTNES) İsam Tahkik Esasları nazarı dikkate alınmıştır.
2. Neşredilen her iki risâlede herhangi bir nüsha asıl nüsha olarak alınmamıştır.
3. Tahkik esnasında nüshaların hâmişlerinde yer alan tashih, minhüvât ve kayıtlar da tespit edilip nüshalardaki eksiklik, fazlalık, ilaveler ve farklılıklarıyla birlikte dipnotlarda ifade edilmiştir.

4. İzzet Divrîkî’nin şerhi, “*memzûh şerh*” yöntemiyle yazıldığından “metin” ve “şerh” ayrımına dikkat edilmiş; bundan dolayı gerek tahkikte gerekse tercümede metin kısmı parantez içinde bold şekilde gösterilmiştir.



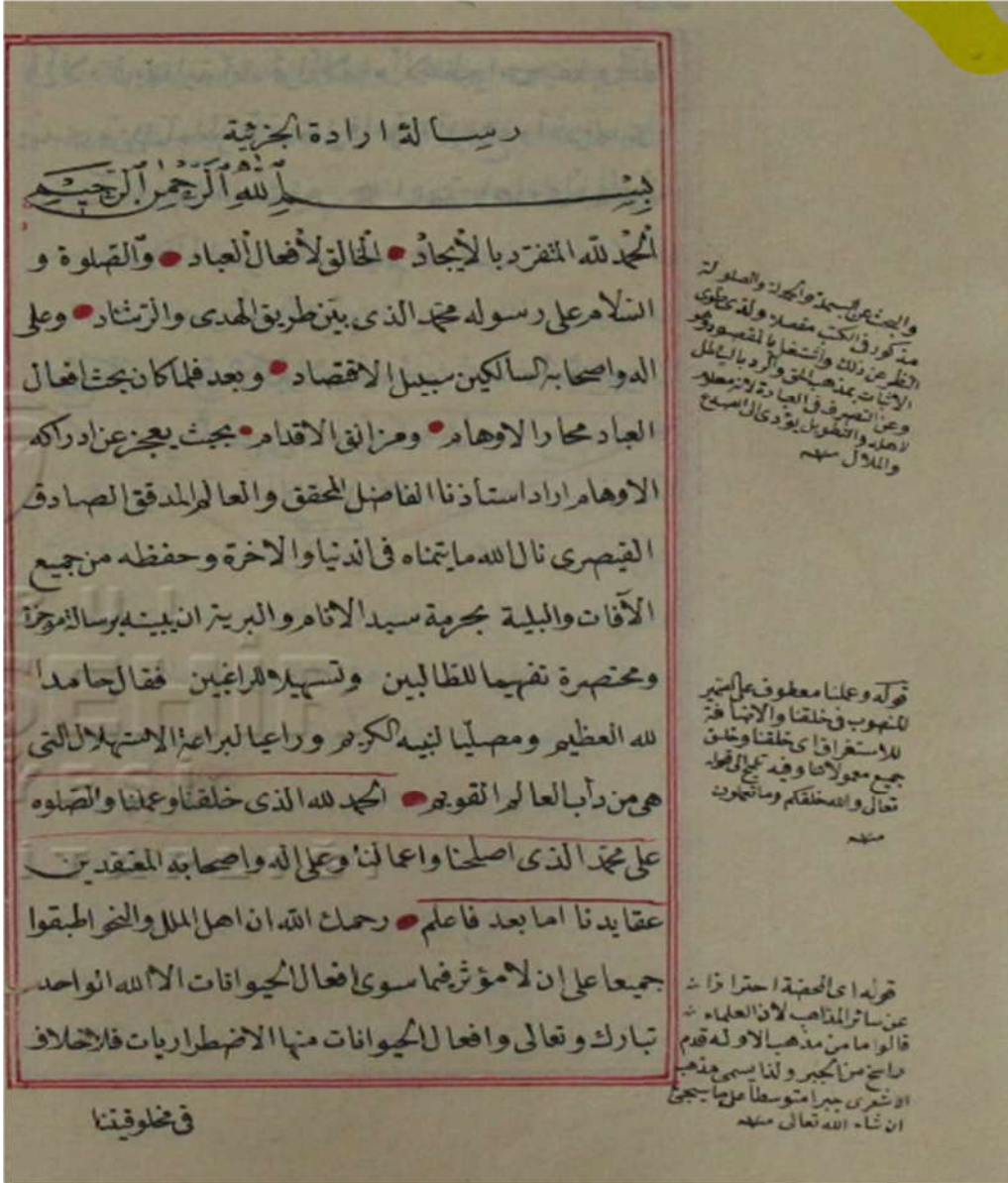
Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., Antalya İlçe Halk Ktp. Koleksiyonu, nr. 2428, vr. 47<sup>b</sup> İlk Sayfa

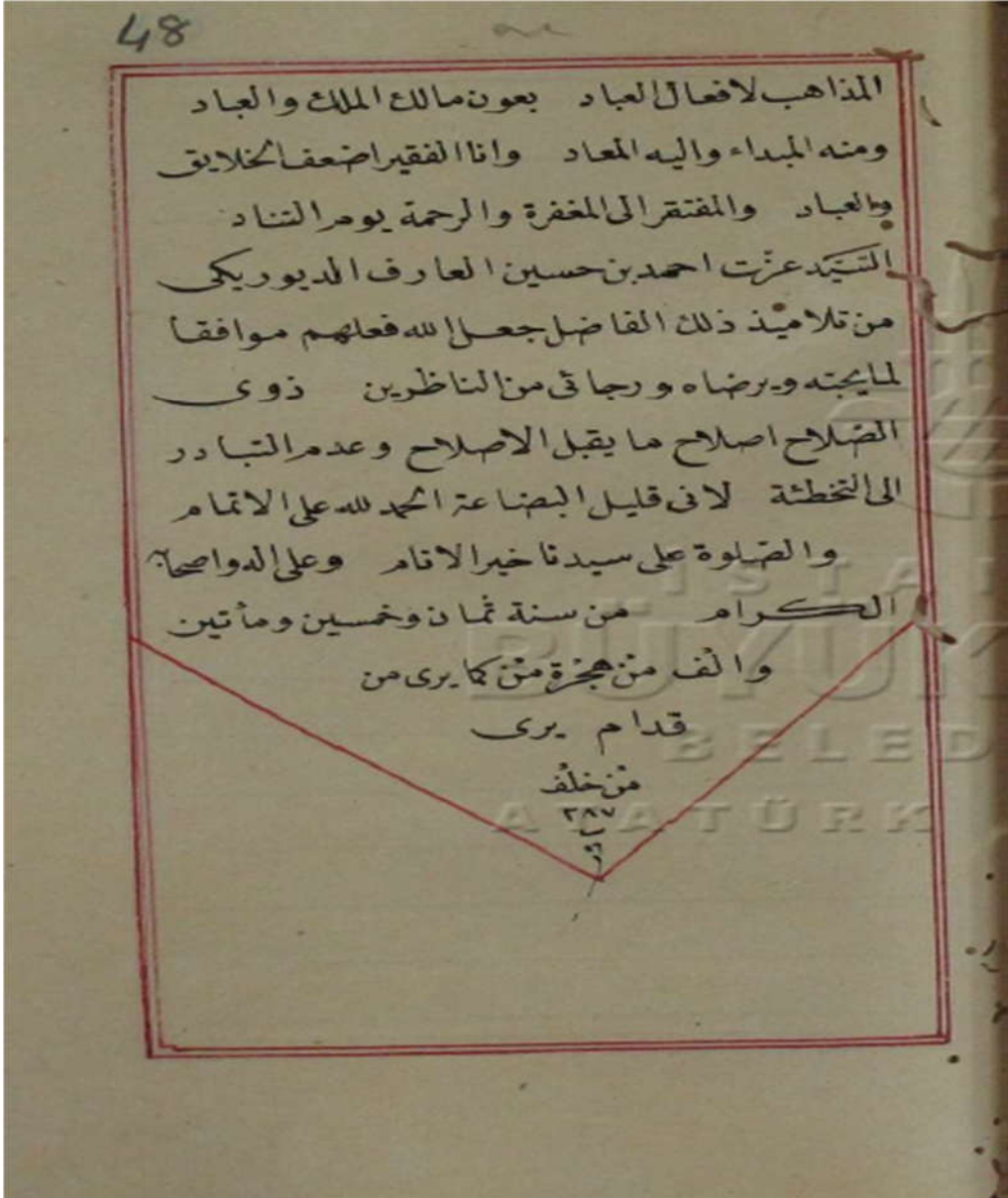


Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., Antalya İlçe Halk Ktp. Koleksiyonu, nr. 2824, vr. 48<sup>a</sup> Son Sayfa

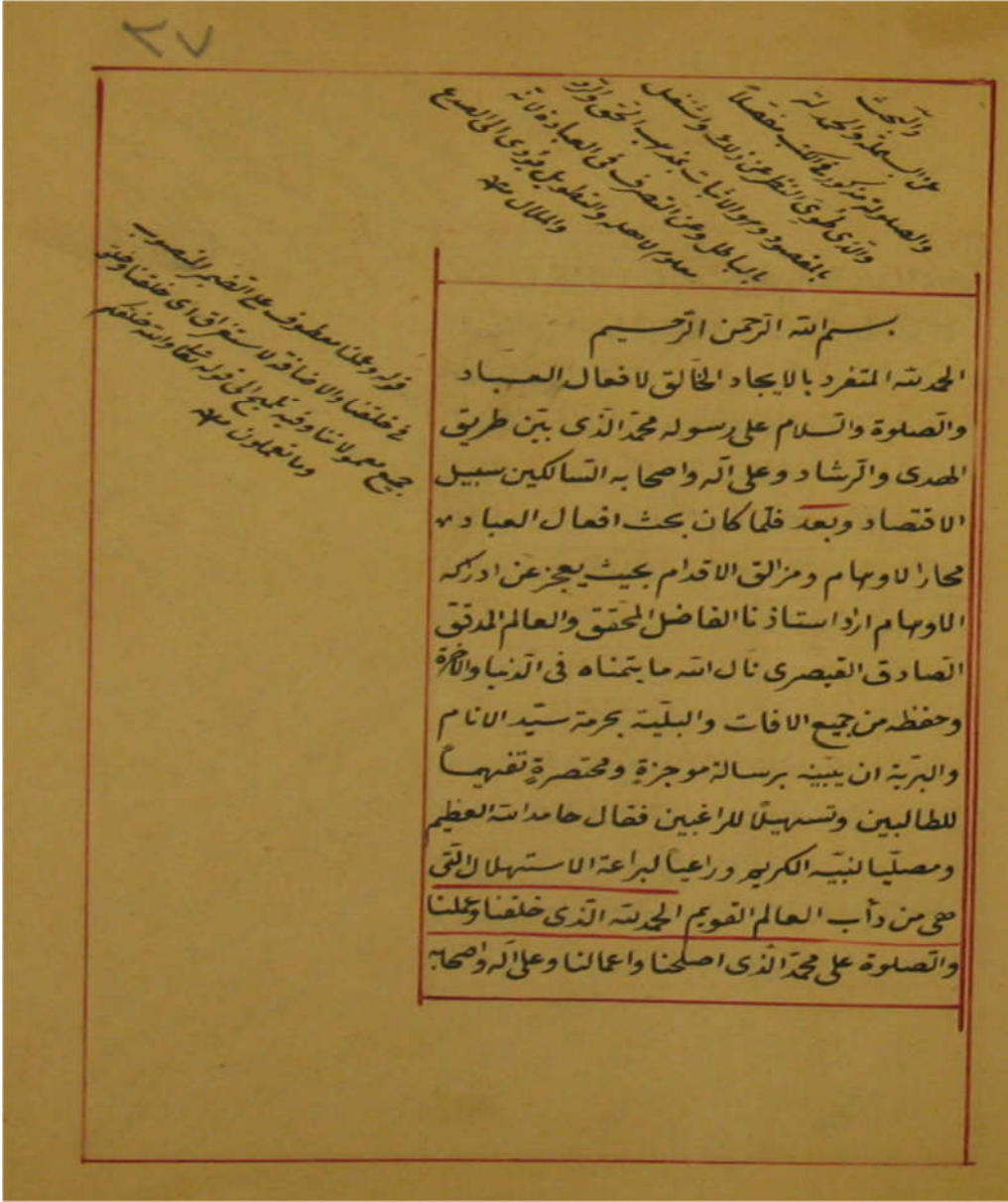




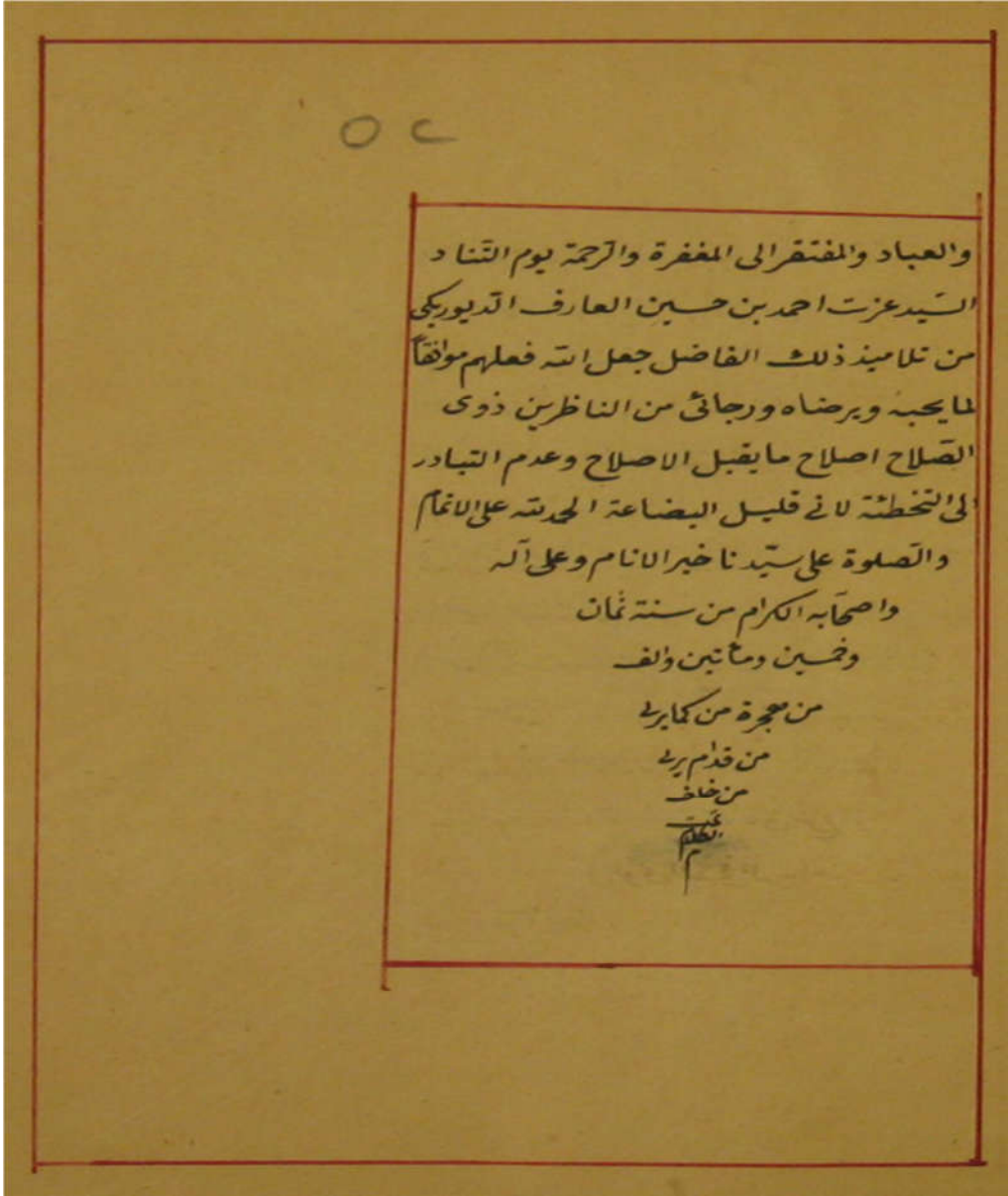


İBB Yazma Eserler Ktp., Yazmalar Eserler Koleksiyonu, nr 372/3, vr. 48<sup>b</sup> Son Sayfa





Tavşanlı Zeytinoğlu İlçe Halk Ktp., Yazmalar Koleksiyonu, nr. 272, vr. 37<sup>a</sup> İlk Sayfa

Tavşanlı Zeytinoğlu İlçe Halk Ktp., nr. 272, vr. 52<sup>a</sup> Son sayfa.

## B.1. es-Sâdık el-Kayserî'nin "Risâle fî ef'ali'l-'ibâd" Adlı Risâlesinin Tahkikli Neşri

## [رسالة في أفعال العباد]

/[47ظ] بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خَلَقْنَا وَعَمَلْنَا،<sup>62</sup> والصَّلَاةَ وَالسَّلَامَ عَلَى مُحَمَّدٍ الَّذِي أَصْلَحَنَا وَأَعْمَلَنَا، وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ الْمَعْتَقِدِينَ عَقَائِدَنَا.<sup>63</sup> أما بعد:<sup>64</sup> فاعلم<sup>65</sup> أنَّ في أفعال العباد سبعة مذاهب بل ثمانية؛ لأنها إما أن لا يكون فيها للعبد<sup>66</sup> مدخل أصلاً بأن لا يكون للعبد قدرة، ولا إرادة، ولا<sup>67</sup> كسب، ولا صرف، ولا محليَّة وهو مذهب الجبريَّة. أو<sup>68</sup> يكون له فيها مدخل ما فإن كان مدخليته فيها مدار المحض والمحليَّة فقط بأن لا يكون لقدرة العبد، وإرادته، وصرفه تأثير فهو مذهب الأشاعرة، ويُسمَّى جبراً متوسّطاً.

وإن كان مدخليته في صرف الإرادة فقط بأن يصرف العبد إرادته فيخلق الله تعالى القدرة والفعل معاً؛ ولكنَّ تقدّم<sup>69</sup> القدرة على الفعل ذاتي، ويتعلّق القدرتان إلى الفعل ولكن لا يكون لقدرة العبد تأثير؛ بل<sup>70</sup> سبب عاديّ أو علّة عاديّة فهو مذهب الماتريديَّة فبهذا<sup>71</sup> المذهب لا يلزم الجبر ولا خلق الفعل؛ لأنَّ صرف الإرادة من العبد وهو لا موجود ولا معدوم، وغيره من الله تعالى. وإن كان تعلّق<sup>72</sup> القدرتين بأصل<sup>73</sup> الفعل جميعاً بأن تكون قدرة العبد كسباً، وقدرة الله تعالى خلقاً فمذهب الأستاذ. وإن كان تعلّق قدرة الله تعالى بأصل الفعل، وقدرة العبد بوصف الفعل طاعةً أو معصية<sup>74</sup> فهو<sup>75</sup> مذهب<sup>76</sup> القاضي أبي بكر الباقلاني.<sup>77</sup>

وإما أن يكون<sup>78</sup> العبد مستقلاً في فعله<sup>79</sup> بلا إيجاب واضطرار؛ بل بالاختيار منه<sup>80</sup> فهو مذهب<sup>81</sup> المعتزلة.

62 ق ل: علمنا.

63 ب: الحمد ربّ الهادي والقديم القادر الأبديّ واعف عَنَّا يوم يُنادى وهَيِّئْ لَنَا شَفَاعَةَ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ جَمِيعِ الْعِبَادِ.

64 ب - أما بعد.

65 ب ل: اعلم.

66 ق - للعبد.

67 ب - لا.

68 ل - أو.

69 ق: تقدّم.

70 ل - بل.

71 ب: وبهذا.

72 ل: يتعلّق.

73 ق: لأصل.

74 ب: ومعصية.

75 ب - فهو.

76 ب: فمذهب.

77 ب - أبو بكر الباقلانيّ

78 ب: أو يكون.

79 ل: عقله.

80 ب - منه فهو.

81 ب: فمذهب.

أو بإيجاب واضطرار [48و] فهو<sup>82</sup> مذهب<sup>83</sup> الفلاسفة فحصل من هذه المذكورات سبع<sup>84</sup> مذاهب.

وأما المذهب الثامن<sup>85</sup> فبأن<sup>86</sup> يُقال: إننا نعلم ونجزم أنّ للعبد مدخلاً<sup>87</sup> ما في فعله؛ ولكن لا نعلم بأيّ وجه، وطريق صلواتي على سيّد الأنام، كتابتي في السحر والناس ينام، ورجائي عفوّ الباري من الآثام.<sup>88</sup>

## B.2. İzzet ed-Divrîkî'nin "Şerhu Risâleti'l-irâdeti'l-cüz'yye/Şerhu Risâle fi ef'ali'l-ibâd" Adlı Risâlesinin Tahkikli Neşri

### [شرح رسالة أفعال العباد]

[36ظ] بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتفرّد بالإيجاد، الخالق لأفعال العباد، والصلاة والسلام على سيّدنا<sup>89</sup> محمد الذي بيّن طريق الهدى والرشاد، وعلى آله وأصحابه السالكين سبيل الاقتصاد.<sup>90</sup>

وبعد: فلما كان بحث أفعال العباد محار الأوهام، ومزلق الأقدام، بحيث يعجز عن إدراكه الأوهام أراد استاذنا الفاضل المحقّق، والعالم المدقّق الصادق القيصرى - نال الله ما يتمناه في الدنيا والآخرة، وحفظه الله<sup>91</sup> من جميع الآفات والبلية بجرمة سيّد الأنام والبرية - أن يبيّنه برسالة موجزة ومختصرة تفهيمًا للطالبين، وتسهيلًا للراغبين، فقال حامدًا لله العظيم، ومصليًا لنبيّه الكريم، وراعيًا لبراعة الاستهلال التي هي من دأب العالم القويم: (الحمد لله الذي خلّقنا وعَمَلْنَا،<sup>92</sup> والصلاة على محمد الذي أصلحنا وأعمالنا، وعلى آله، وأصحابه المعتقدين عقائدنا. أما بعد: فاعلم) - رحمك الله - أنّ أهل الملل والنحو أطبقوا جميعًا على أن لا مؤثّر فيما سوى أفعال الحيوانات إلّا الله الواحد - تبارك وتعالى -.

وأفعال الحيوانات منها الاضطراريات فلا خلاف [37و] في مخلوقيتها له تعالى أيضًا، وإنّما النزاع في الاختياريات منها إلّا أنّه لما لم يجر بعض الأدلّة إلّا في المكلف خصّ المص<sup>93</sup> [المصنّف] ذكر العباد فقال:

(أنّ في أفعال العباد سبعة مذاهب؛ بل ثمانية لأنها)؛ أي أفعال العباد (إنّما أن لا يكون للعبد فيها مدخلٌ أصلًا بأن لا يكون له قدرة ولا إرادة ولا كسب ولا صرف ولا محليّة وهو مذهب الجبريّة)؛ أي الحضة<sup>94</sup> فإنّهم قالوا: لا معنى لكون العبد فاعلاً بالاختيار إلّا كونه

82 ب - فهو.

83 ب: فمذهب.

84 ب: سبعة.

85 ق - الثامن.

86 ب ل: فان.

87 ب ق: مدخل. والمثبت من قبلنا؛ لأنّ المناسب بحسب النحو هو ما أثبتناه.

88 ب + تمت الرسالة للصادق القيصرى؛ ق + هذه نميقة لصارق القيصرى.

89 ز: رسوله.

90 وفي هامش إ ز: والبحث عن البسمة والحمدلة والصلولة مذکور في الكتب مفصل، ولذا طوى النظر عن ذلك واشتغل بالمقصود وهو الإثبات بمذهب الحق والرّد بالباطل وعن التصرف في العبارة لأنه معلوم لأهله والتطويل يؤدي إلى الصدع والملال. «منه».

91 ز - الله.

92 وفي هامش إ ز: قوله: «وعَمَلْنَا» معطوف على الضمير المنصوب في «خلّقنا» والإضافة للاستغراق؛ أي خلّقنا وخلق جميع معمولاتنا، وفيه تلميح إلى قوله تعالى ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [سورة الصافات، 96/37]. «منه».

93 ز - المص.

94 وفي هامش إ ز: قوله: «أي الحضة» احترازًا عن سائر المذاهب؛ لأنّ العلماء قالوا: ما من مذهب إلّا وله قدم راسخ من الجبر ولذا يُسمّى مذهب الأشعري جبرًا متوسطًا على ما سيحيء

إن شاء الله تعالى. «منه».

موجدًا لأفعاله بالمقصد والإرادة، وقد ثبت بدليل قطعيّ أنّ الله تعالى مستقلّ بخلق الأفعال وإيجاده،<sup>95</sup> ومعلوم أنّ المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلّتين؛<sup>96</sup> لأنّ توارد العلتين المستقلّتين على معلول<sup>97</sup> واحد محالّ -على ما بيّن في محله- ولا تحت قدرة مستقلّة، وغير مستقلّة، وإلّا لم تكن المستقلّة مستقلّة.

وأجيب عن جانب أهل الحقّ بأنّه لما ثبت بالبرهان أنّ الخالق هو الله تعالى، وبالضرورة أنّ لقدرة<sup>98</sup> العبد وإرادته مدخلًا في بعض الأفعال بالدوران<sup>99</sup> والترتيب<sup>100</sup> المحض كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش، احتجنا في التفصي عن كلامهم إلى القول بأنّ الله تعالى خالق والعبد كاسب، وتحقيق الجواب على ما بيّنه المحقّق التفتازانيّ في شرحه للعقائد النسفيّة:

أنّ صرف العبد<sup>101</sup> / [37ظ] قدرته وإرادته إلى الفعل كسب، وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك<sup>102</sup> الصرف خلق، والمقدور الواحد داخلٌ تحت قدرتين؛ لكن بجهتين متخلفتين فالفعل مقدور الله بجهة الإيجاد، ومقدور العبد بجهة الكسب.<sup>103</sup>

خذ هذا فإنّه ينفك<sup>104</sup> في مواضع<sup>105</sup> عديدة، وقالت الجبريّة أيضًا: إنّ العبد لا فعل له، ولا قدرة، ولا اختيار، ولا تأثير،<sup>106</sup> ولا كسب، ولا فرق بين الاضطراريّ من أفعاله وبين ما يُتوهم اختيارًا منها فيإضافة الفعل إليه بمنزلة إضافته إلى الجمادات.

أقول: بطلان هذا القول أظهر من أن يخفى على<sup>107</sup> من له أدنى تأمل،<sup>108</sup> فكيف لأوليّ النّهى؛ لأنّه لو لم يكن للعبد

95 انظر لألفاظ متقاربة المعنى: شرح العقائد للتفتازاني، ص 58.

96 انظر لألفاظ متقاربة المعنى: شرح العقائد للتفتازاني، ص 58.

97 إ: ز: معلوم. والمثبت من قبلنا لأنّ ما أبتناه هو مناسب للموضع بحسب الاصطلاح. وانظر أيضًا لسبب ترجيحنا هذه الكلمة: رسالة الاختيارات الجزئية والإرادات القلبية لداود القارصي، 15 و.

98 إ: ز: القدرة. المثبت من قبلنا لأنّ المناسب بحسب النحو هو ما أبتناه.

99 وفي هامش إ: ز: قوله: «بالدوران والترتيب المحض» دفع لما يتوهم من ظاهر العبارة من أنّ قوله: «أنّ لقدرة العبد وإرادته مدخلًا في بعض الأفعال» يدلّ على أن لقدرة تأثيرًا فيه وهو مناف، وللحصر المستفاد من قوله: «أنّ الخالق هو الله» وحاصل الدفع أنّ ما يحكم بديهية العقل هو أنّ لقدرة العبد مدخلًا في بعض الأفعال بالدوران؛ لأنّه متى تحققت القدرة أي قدرة العبد تحقّق الفعل متى لم توجد لم يوجد، والترتيب المحض؛ أي الخالص عن الحكم بالتأثير وعدمه ما يحكم بالدوران بالإحراق مع مساس النار وترتبه عليه لا أنّه يحكم العقل بأن لقدرة مدخلًا فيه للتأثير حتى يصير منافيًا لقوله: لأنّ الخالق هو الله إذ لا حكم للقدرة فيه كما انه لا حكم لها في عدم التأثير بل كل منهما نظريّ ثبت بالدليل. «منه».

100 ز: الترتيب.

101 وفي هامش إ: ز: قوله: «إنّ صرف العبد قدرته» أه [انتهى] يعني جعلها متعلّقة للفعل وذلك الصرف يحصل لسبب تعلّق الإرادة بالفعل لا بمعنى أنّه سبب مؤثّر في حصول ذلك الصرف؛ إذ لا مؤثّر إلا الله بل بمعنى أنّ تعلّق الإرادة بصير سببًا عاديًا لأن يخلق الله تعالى في العبد قدرته متعلّقة بالفعل بحيث لو كانت مستقلّة بالتأثير لأوجد الفعل وأما صرف الإرادة وجعلها متعلّقة بالفعل فليست مخلوقة الله حتى يلزم الجبر بل هو لذاها فإتّما صفة من شأنها ترجيح أحد المتساويين بل المرجوح من غير داع لها ومرجح، هذا التحقيق من فيض العلامة والله هو المفصل المنعاه. «منه».

102 وفي هامش إ: ز: قوله: «عقيب ذلك»؛ أي عقيب إرادة العبد، قيل هذا يشعر بتقديم الكسب على الإيجاد فيلزم كون العبد كاسبًا لفعله حال عدمه.

أجيب بأنّ المراد من التعقيب: التعقيب الذاتي؛ أي كون الفعل عقيب مجموع صرف القدرة وصرف الإرادة هو التعقيب الذاتي وإن كان بالنسبة إلى صرف الإرادة تعقبًا زمنيًا؛ بل الشبيه الذاتي لأنّ خلق الله تعالى الفعل لا يتوقّف على صرف العبد قدرته وإرادته بحيث يمتنع وجوده بدونه؛ إذ هو من الأسباب العادية التي ليست سببها إلا وهمية وإن أريد من التعقيب: التعقيب الزمانيّ لم تكن القدرة مع الفعل؛ بل قبله فهو خلاف مذهب الأشعريّ قال الفاضل العصام: ليس التعقب الذاتي بحسب الحقيقة؛ لأنّ خلق الله تعالى الفعل لا يتوقّف على صرف القدرة وإلّا لاحتاج إلى خلق الأفعال إلى غيره تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا؛ بل صرف قدرته من الأسباب العادية التي ليست سببها إلا وهمية فكذا التعقيب فصرف العبد قدرته وإرادته إنّما يصير كسبًا بعد خلقه تعالى حتّى لو صرف قدرته ولم يخلقه لم يكن كسبًا فالكسب مقدّم على الخلق ذاتًا متأخّر عنه وصفًا. «منه».

103 شرح العقائد للتفتازاني، ص 58-59.

104 إ: ينفك

105 إ: ز + التعقيب الذاتي أي كون الفعل عقيب مجموع صرف.

106 إ - ولا تأثير.

107 إ - على.

108 ز: تأمل أدنى.

فعلٌ أصلاً لما صحَّ تكليفه، ولا ترتَّب استحقاق الثواب والعقاب على أفعاله، ولا إسناد الأفعال التي تقتضي سابقية القصد والاختيار إليه على سبيل الحقيقة مثل "صَلَّى"، و"صَامَ"، و"كَتَبَ"، والنصوص القطعية تنفي ذلك كقوله تعالى: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [سورة السجدة، 17/32]، وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمَرْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفَرْ﴾ [سورة الكهف، 29/18] إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث.

قال الأسترابادي: 109 «وما أظن أن عاقلاً يقول به في المعنى، وإن تَفَوَّهَ به بحسب اللفظ»،<sup>110</sup> والدلائل/[38] مشحونة في الكتب الكلامية؛ لكن تركناها مخافة الإملال.

(أو يكون) عطفٌ على قوله: «لا يكون فيها مدخل» (له)؛ أي للعبد (فيها)؛ أي في الأفعال (مدخل ما) لا على التعيين

(فإن كان مدخليته فيها مدار الحض والحلية فقط بأن لا يكون لقدرة العبد، وإرادته، وصرفه تأثيرٌ فهو مذهب الاشاعرة). فإنه لما تقرَّر عندهم أن لا مؤثِّر في الوجود إلا الله تعالى، وأن ما عداه أسباب عادية، وجميع الممكنات مستندة إلى الله تعالى من غير واسطة ومن غير احتياج إلى مؤثِّر آخر، وتوقف إلى شرط حقيقي<sup>111</sup> لزم على أصولهم أن يكون خالق تلك الأفعال هو الله تعالى.

غاية الأمر أن يكون قدرة العبد وإرادته سبباً عادياً لها نحو سائر الأسباب العادية<sup>112</sup> كما قال السيد السند في شرح المواقف:

ليس لقدرة العبد تأثير في الأفعال؛ بل الله سبحانه وتعالى أجرى عاداته بأن يوجد في العبد قدرةً واختياراً فإذا لم يكن هناك مانع أوجَد فيه فعله المقدر مقارنةً هما فيكون فعل العبد مخلوقاً لله تعالى إبداعاً وإحداثاً؛ ومكسوباً للعبد. والمراد بكسبه آياه: مقارنته لقدرة وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً. انتهى.<sup>113</sup>

وإذا عرفت هذا، فاعلم/[38] أنه لا يلزم على هذا المذهب الشناعة التي أوردتها المعتزلة عليه من أنه يلزم أن لا يكون فرق بين حركة المرتعش وحركة المختار، وربما يدعون البدهة في بطلان هذا المذهب حتى نُقل عن أبي هذيل العلاف<sup>114</sup> من المعتزلة<sup>115</sup> أنه قال: حمار بشر<sup>116</sup> أعقل من بشر، فإنَّ حماره يفرق بين ما يقدر عليه وبين ما لا يقدر عليه من حيث أنه إذا وصل إلى نحر صغير يمكن عبوره يطأه<sup>117</sup> قدمه، وإن وصل إلى ما لا يقدر على عبوره لا يخوض فيه وإن أوجع بالضرب، وهذا دليل على أنه يفرق المقدر وغير المقدر، وأنت خير أن هذه الشناعة إنما تلزم على من لا يثبت للعبد قدرةً وإرادةً أصلاً كما عرفت فيما سبق من مذهب الجبرية، وأما الذي يثبت القدرة والإرادة للعبد، ويدعي عدم تأثيرها<sup>118</sup> في الأفعال كما هو مذهب الأشعري فلا يرد عليه ذلك، ودعوى أن ذلك [مكابرة]<sup>119</sup> مكابرة مما لا يعلمه العلاف فضلاً عن الحمار، ومن ههنا يُعرف الفرق بين الجبر المحض وبين ما ذهب إليه الأشعري فإنَّ الأول: نفي القدرة والإرادة عن العبد مطلقاً، والثاني: نفي تأثير قدرة العبد وإرادته،<sup>120</sup> وإن كان في هذا المذهب شائبة جبر، ولذا قال المصنف [المصنّف] (ويُسمّى) مذهب الأشعري (جبراً متوسطاً)؛/[39] و

109 يقصد جلال الدين الدواني (ت. 1502/908) هو قاض، وفقه شافعي، ومتكلم. شرح عدداً من الكتب المشهورة في الفلسفة والتصوف. ولد في دوان (من بلاد كازرون) وسكن شيراز، وتوفي بها ومن كتبه: رسالة في إثبات الواجب، شرح العقائد العنصرية، شرح هياكل النور للسهروردي. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي، 273/4.

110 رسالة خلق الأعمال للدواني، ص 70.

111 وفي هامش إ: ز: الشرط الحقيقي هو الموقوف عليه بحيث لولاه لامتنع إيجاد الله للمعلومات. «منه».

112 يرى أنه المؤلف اقتبس من رسالة خلق الأعمال للدواني، انظر: «فإنه لما تقرَّر عندهم أن لا مؤثِّر في الوجود إلا الله تعالى... غاية الأمر أن يكون قدرة العبد وإرادته سبباً عادياً لها نحو سائر الأسباب العادية». رسالة خلق الأعمال للدواني، ص 69-70.

113 شرح المواقف للجرجاني، 163/8.

114 وهو أبو الهذيل حمدان بن الهذيل العلاف (ت. 849/235) هو شيخ المعتزلة و تنسب له الفرقة الهذلية. انظر: طبقات المعتزلة لابن المرتضى، 57.

115 إ - من المعتزلة

116 وهو أبو عبد الرحمن بشر بن غياث بن أبي كريمة العدويّ البغدادي المريسي (ت. 833/218) انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي، 345/6.

117 إ: ز: بطؤه؛ والمثبت من رسالة خلق الأعمال للدواني، ص 70.

118 وفي هامش إ: ز: «ويدعي تأثيرها» أه [انتهى] لما تقرَّر في علم الأصول أن الضرورات تقدر بقدرها والقدر الضروري هنا ثبوت القدرة الإرادة للعبد أما أنّها مؤثِّران في الفعل حقيقة فليس بضروري لجواز أن يكون من الأسباب العادية كما يقول الأشعري. «منه».

119 إ: ز - مكابرة. والمثبت من رسالة خلق الأعمال للدواني، ص 70.

120 يرى أنه المؤلف اقتبس من رسالة خلق الأعمال للدواني، انظر: «أنه لا يلزم عليه الشناعة التي يوردها المعتزلة عليه من أنه يلزم عليه ان لا يكون بين حركة المرتعش وحركة المختار فرق، وربما يدعون البدهة في بطلان مذهبه حتى نُقل عن أبي هذيل العلاف من المعتزلة أنه قال: حمار بشر أعقل من بشر، فإنَّ حماره يفرق ما يقدر عليه



لأنَّ الأشعريَّ ذهب إلى أنَّ العبد مختار في فعله، ومضطرٌّ في إرادته ومشيتته، كذا في حاشية الجلال للفاضل الكلبي،<sup>121</sup> وقال في سفينة الراغب:

ونحن نقول الحق ما قال بعض أئمة الدين أنه لا جبر ولا تفويض؛ ولكن أمر بين أمرين؛ وذلك؛ لأنَّ مبنى المبادئ القريبة لأفعال العباد على قدرته واختياره، والمبادئ البعيدة على عجزه واضطراره، فإنَّ الإنسان مضطرٌّ في صورة مختار كالقلم في يد الكاتب والوعد في شق الحائط، ونعم ما قيل في هذا المعنى بالفارسية: جون ماهي ضعيف كه افتد در آب بند در اختيار جيشم را اختيار نسيبت.<sup>122</sup>

لا يُقال: التأثير معتبر في القدرة؛ فإنَّهم عرّفوها بصفة تؤثر في المقدور على وفق الإرادة؛ لأنَّنا نقول: الأشعريَّ يقسم القدرة إلى المؤثّر والكاسبة، وما ذكرتم تعريف القسم الأول لا مطلق القدرة فظهر الفرق بين<sup>123</sup> الخلق والكسب الذي يبيته الأشعريُّ؛ لأنَّ الخلق عبارة عن الإيجاد والإحداث، والكسب عبارة عن تعلق القدرة والإرادة الذي هو سبب عاديّ لخلق الله تعالى الفعل في العبد،<sup>124</sup> ولأنَّ الكسب وقع بآلة، والخلق لا بآلة، وأنَّ الكسب<sup>125</sup> لا يصح انفراد القادر به؛ لأنَّ الله تعالى ما لم يخلق الفعل عقيب صرف / [39ظ] الإرادة لا يصير كسبًا، والخلق يصح انفراد به.

فإن قيل: فكيف<sup>126</sup> كان كسب القبيح قبيحًا سفهاً موجبًا لاستحقاق الذم في الدنيا والعقاب في الآخرة بخلاف خلقه؟

قلنا: لأنّه قد ثبت أنّ الخالق حكيم، لا يخلق شيئًا إلا وله عاقبة حميدة، وإن لم نطلع عليها، فجزئنا بأن ما نستقيحه من الأفعال قد يكون له فيها حكم ومصالح، كما في خلق الأجسام الخبيثة المؤلمة بخلاف الكاسب فإنّه قد يفعل الحسن ويرضى الله به من غير اعتراض، وقد يفعل القبيح، ولا يرضى به لقوله تعالى ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [سورة الزمر، 7/39] فجعلنا كسبه للقبيح قبيحًا سفهاً موجبًا لاستحقاق الذم والعقاب، تأمل في هذا المقام تصل إلى المرام.<sup>127</sup>

وما لا يقدر عليه من حيث أنه إذا وصل إلى نحر صغير يمكن عبوره يطأه قدمه وإن وصل إلى ما لا يقدر على عبوره لا يخوض فيه وإن أوجع بالضرب، وهذا دليل على أنه يفرق المقدور وغير المقدور، وأنت تعلم أنّ هذه الشناعة بما تلزم على من لا يثبت قدرة وإرادة للعبد كما ينقل عن بعض الحشوية، وما أظن أنّ عاقلًا يقول به في المعنى، وإن يقول به بحسب اللفظ وأما الذي يثبت القدرة والإرادة للعبد ويدعي عدم تأثيرهما للأفعال كالأشعريّ فلا يرد عليه ذلك... ودعوى أن ذلك مكابرة مكابرة وهذا مما لا يعلمه العالَم فضلًا عن حمار بشر، ومن ههنا يعلم الفرق بين الجبر المحض وبين ما يقول به الأشعريّ فإنَّ الأول نفي القدرة والإرادة والثاني نفي تأثير القدرة والإرادته». رسالة خلق الأعمال للدوّاني، ص 70-71.

<sup>121</sup> حاشية الكلبي على شرح الجلال الدوّاني على العقائد العسدي للكلبي، 308/1.

<sup>122</sup> سفينة الراغب لراغب باشا، 145/2.

<sup>123</sup> إ - الفرق بين.

<sup>124</sup> يرى أنه المؤلف اقتبس من رسالة خلق الأعمال للدوّاني، انظر لألفاظ متقاربة المعنى: «لا يُقال: التأثير معتبر في القدرة؛ فإنَّهم عرّفوها بصفة تؤثر وفق الإرادة؛ لأنَّنا نقول: الأشعريَّ يقسم القدرة إلى المؤثّر والكاسبة، وما ذكرتم تعريف القسم الأول لا مطلق القدرة ومن ههنا تبين معنى الكسب الذي يبيته الأشعريّ هو تعلق قدرة العبد وإرادته الذي هو سبب عاديّ لخلق الله تعالى الفعل في العبد». رسالة خلق الأعمال للدوّاني، ص 71.

<sup>125</sup> إ: والكسب.

<sup>126</sup> وفي هامش إ: ز: قوله: «فإن قيل» اعتراض من طرف المعتزلة على قوله: «فإن الكسب لا يصح انفراد القادر به» آه [انتهى]. «منه».

<sup>127</sup> انظر لنفس السؤل والجواب من شرح العقائد للفتاوي، ص 59 | وفي هامش إ: ز: قوله: «تأمل في هذا المقام» لعل وجهه أنه إذا كان لهذا الخلق عاقبة محمودة يكون الكسب أيضًا كذلك؛ لأنَّ ما يرتب على المخلوق يرتب على المكسوب ولا يخفى قوة هذه الإشكال.

والجواب أنّ الإتيان بما له عاقبة محمودة حسن، وبدونه قبيح، وفيه أنه لو علم الكاسب العاقبة المحمودة للقبيح لم يكن مستحقًا للذم.

وأجيب بأنَّ العبد يطلب بفعل القبيح مصلحة نفسه ولا مصلحة له فيه فيعدّ به سفهاً والخالق يطلب بخلق القبيح مصلحة العالم وله مصلحة فيه فتعالى عن السفه، وبأنَّ الخالق يتصرف في ملكه بما يشاء والكاسب يتصرف في ملك غيره بما لا يرضى وذلك سفه. «منه».

(وإن كان مدخليته)؛ أي العبد (في صرف الإرادة فقط بأن يصرف العبد إرادته فيخلق الله تعالى القدرة والفعل معاً)؛ أي يخلق الله القدرة في العبد وفعله عقب صرف إرادته إذا وافق التقدير (ولكن تقدم القدرة<sup>128</sup> على الفعل ذاتي). وهو التقدم بالعلية كتقدم الشمس على الضوء، وحركة الأصبع على حركة الخاتم، فإننا نعلم أنه لولا حركة الأصبع لما يتحرك الخاتم، وقدرة العبد والفعل كذلك؛ لأنه لولا القدرة لما حصل الفعل فهذا الترتيب العقلي هو المعنى بالتقدم بالعلية، وهو خفي<sup>[40]</sup> عند جماعة من الناس.

(ويتعلق القدرتان)؛ أي قدرة الله، وقدرة العبد (إلى الفعل ولكن لا يكون لقدرة العبد تأثير؛ بل هي سبب عادي أو علة عادية)؛ يعني يكون صرف العبد إرادته وقدرته إلى جانب الفعل سبباً عادياً أو علة عادية لخلق الله تعالى ذلك الفعل بمعنى أنه لا يتمتع أن يخلق الله تعالى بدون ذلك الصرف؛ لأن الله تعالى قادر مختار إن شاء خلق، وإن لم يشأ لا، والفرق بين العلة والسبب عموم وخصوص مطلق؛ لأن كل علة سبب وليس بالعكس، (فهو مذهب الماتريدية). والله درّ المص [المصنف] في هذا المحلّ حيث أتى بأحسن المقال [ولم]<sup>129</sup> يلتفت إلى قيل وقال، لأنه جرب بعض العلماء هذا المذهب الحق إلى صوب الاعتزال، وبعضهم إلى مذهب القاضي، وبعضهم إلى قول الأستاذ، قال الأستاذ الخادمي -عليه رحمة الهادي-<sup>130</sup> في شرح البسمة:

فمذهب الأشعري والماتريدي متحذان في إثبات القدرتين، وفي كون قدرة الرب على وفق قدرة العبد، وفي كون الفعل كسباً للعبد وخلقاً للرب، وفي دعوى الجبر المتوسط،<sup>131</sup> ومفترقان في كون قدرة العبد جزءاً مؤثراً على وفق عادته تعالى، وكون العفل صادراً عن العبد [40] بالاختيار وإثبات الإرادة الجزئية الالاموجودة في الخارج؛ لأن كل ذلك ثابت عند الماتريدية خلافاً للأشعري. أنتهى.<sup>132</sup>

فالحاصل أنّ مشائخنا -رحمهم الله تعالى- ينفون عن العبد قدرة الإيجاد والتكوين فلا خالق، ولا مكوّن إلا الله تعالى لكن يقولون: إنّ للعبد قدرة ما على وجه لا يلزم منه وجود أمر حقيقي لم يكن؛ بل إنّما يختلف بقدرته النسب والإضافات فقط كتعبين إحدى المتساويين وترجيحه هذا، (فهذا المذهب)؛ أي مذهب الماتريدية (لا يلزم الجبر ولا خلق الفعل؛ لأن صرف الإرادة من العبد وهو لا موجود ولا معدوم وغيره من الله تعالى).

وتوضيحه: ما قال موسى البخاري في حاشيته على اللاري:<sup>133</sup>

إذا صدر فعل اختياري من العبد مثل رفع اليد فهناك أربعة أمور: الأول: إرادة العبد وهي توجد بخلق الله تعالى إذا أراد العبد وجود الفعل من أفعاله، ومن شأن تلك الإرادة صحة التعلق بوجود الفعل وعدمه. الثاني: قدرة العبد وهي توجد بخلق الله تعالى بجري العادة قبل الفعل أيضاً، ومن شأنها التعيين والترجيح بشيء من وجود<sup>134</sup> الفعل وعدمه. الثالث: صرف العبد تلك [41] القدرة إلى وجود الفعل وهو المسمى بالكسب عندهم، ومناطق الثواب والعقاب وهي أمر اعتباري غير مخلوق؛ لأن الخلق إيجاد الموجود وما ليس بموجود غير مخلوق. الرابع: فعل العبد وهو بخلق الله تعالى بجري العادة عقيب صرف العبد تلك القدرة إلى وجود ذلك الفعل، ولما كان الأولان، والرابع بمحض خلق الله تعالى افترق

<sup>128</sup> وفي هامش إ ز: قوله: «تقدم القدرة على الفعل ذاتي» اعلم ان الحكماء حصروا التقدم على خمسة أنواع ولم يبق لهم برهان على الحصر غير الاستقراء، ونقضه المتكلمون بتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض، واعتنات الفلاسفة فيه ضعيفة على ما ذكرت في المطولات ومن أراد الاطلاع ف يرجع إليها. «منه».

<sup>129</sup> إ ز: فلا. المثبت من قبلنا لأن السياق والنحو يقتضيان ذلك.

<sup>130</sup> هو محمد بن محمد بن مصطفى بن عثمان، أبو سعيد الخادمي الحنفي (ت. 176/1176) أصله من بخارى، ومولده ووفاته في قرية خادم من توابع قونية، وله من تصانيف كثيرة منها: مجمع الحقائق في أصول الفقه، وشرحه منافع الدقائق، حاشية على درر الحكماء في فقه الحنفية، شرح الرسالة الولدية، البريقة الحمودية في شرح الطريقة الحمودية. انظر: الأعلام للزركلي، 2/254.

<sup>131</sup> وفي هامش إ ز: قوله: «وفي دعوى الجبر المتوسط» أه [انتهى] فيه نظر لأنه لا يلزم الجبر بمذهب الماتريدي أصلاً كما رأيت في مواضع عديدة واستعرف في بيان مذهب القاضي. «منه».

<sup>132</sup> شرح البسمة لأبي سعيد الخادمي، 23 ط.

<sup>133</sup> هو محمد بن صلاح بن جلال المتولي الأنصاري السعدي العبادي، المعروف بمصلح الدين اللاري (ت. 979/1572). انظر: عثمانلي مؤلف لري محمد طاهر البرسوي 47/2.

<sup>134</sup> إ: جود.

هذا المذهب الحقّ عن المعتزلة، ولما كان الثالث من العبد افترق<sup>135</sup> من مذهب الجبرية وهذا التقرير على قواعد إمام أبي منصور، خذ هذا، وكن من الشاكرين.<sup>136</sup>

(وإن كان تعلق القدرتين)؛ أي قدرة الله و قدرة العبد (لأصل الفعل جميعاً بأن كان قدرة العبد كسباً<sup>137</sup> و قدرة الله

خلقاً فهو مذهب الأستاذ)؛ يعني<sup>138</sup> أنّ قدرة العبد غير مستقلة فإذا انضمت إليه قدرة الله تعالى صارت مستقلة بتوسط هذه الإعانة، وهذا أقرب إلى الحقّ وإن اشتهر في الكتب أنّه جعل كلياً منهما مؤثراً تاماً، وجوّز اجتماع المؤثرين على أثر واحد فإنّه بط [باطل] صريحاً إلا أنّ هذا المذهب مزيف لإفضائه إلى تبييض قدرة الباري وانقسامها؛ وهما من خواصّ الأجسام والجسمانية، وقد أبطله بعضهم بأنّه يفضي / [41ظ] إلى شركة العباد في وصف الخلق، وهذا أخصّ أوصاف الألوهية؛ لأنّ الخالق المنفصّ بقوله تعالى: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ﴾ [سورة فاطر، 3/35] وأمثاله أعم من الخالق والاشترك، ومنه يُعلم شدّة خطر حمل مذهب الماتريدية على مذهب الأستاذ؛ لأنّ في جعل القول المعترض؛ بل الباطل الصريح مذهباً هؤلاء الذوات الكرام إحلالاً بعقيدة السواد العظام؛ وهم الخنفيّة من الخواصّ والعوامّ، تأمل هذا الكلام تنل إلى تحقيق المقام.

(وإن كان تعلق قدرة الله بأصل الفعل)؛ أي نفسه (وقدرة العبد بوصف الفعل طاعةً أو معصيةً) بأن يجعله موصوفاً بمثل كونه طاعةً أو معصيةً كما في لطم اليتيم تأديباً أو إيذاءً فإنّ ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى، وكونه طاعة على الأول ومعصية على الثاني بقدرة العبد (فهو مذهب القاضي أبي بكر الباقلاني).

قال محقق الدواني: «قلت: الظ [الظاهر] أنّه لم يُرد أنّ قدرة العبد مستقلة في خلق وصف الطاعة والمعصية وإلا لزم عليه ما لزم على المعتزلة؛ بل أراد أنّ لقدرة مدخلاً في ذلك الوصف فهو بالنسبة إلى العبد طاعة أو معصية» انتهى.<sup>139</sup>

فإن قيل: يردّ على مذهبه أنّ هذه<sup>140</sup> الصفات أمور اعتبارية تلزم فعل العبد باعتبار موافقه لما أمر الله سبحانه وتعالى أو مخالفته / [42و] له؛ فلا وجه لجعله أثر القدرة.

أجيب بأنّ هذا مدفوع بأنّ كون الفعل طاعة أو معصية إنّما هو بالنسبة للإرادة وتلك الإرادة الجزئية مقدورة للعبد أولاً وبواسطتها كون اللطم طاعة أو معصية، فلهذا ذهب بعض المحقّقين إلى أنّ مذهب الماتريدية بعينه مذهب القاضي.

وأما حقيقة الإرادة الجزئية فهي عبارة عن تعلق الإرادة الكلية بجانب معيّن من الفعل والترك كما في كلمات الفاضل الكلبيوي

أو العزم المصمّم والتوجه الصادق نحو الفعل كما ذهب إليه البعض حيث صرّحوا بأنّ الإرادة الجزئية صادرة من قدرة العبد باختياره إلا أنّها من الأمور الاعتبارية لا من الأعيان الموجودة أو من قبيل الحال المتوسطة بين الموجود والمعدوم كما قاله الصدر في التوضيح<sup>141</sup> فلهذا لا يلزم إيجاد العبد بعض الموجودات كما لزم للمعتزلة، ولا يلزم الجبر أيضاً لا محضاً كما للجبرية حيث وجدت القدرة والاختيار من العبد في فعله كما عرفت فيما سبق من كلام المص [المصنّف] وكلام موسى البخاري، ولا متوسّطاً كما للأشعريّ حيث وجد التأثير في وصفه.

والمراد من القدرة التي لها تأثير في ذلك الوصف: / [42ظ] القوّة التي خلقت في قلب العبد، بما يصحّ أن يصرف الإرادة الكلية إلى جانب معيّن وأن لا يصرف، ومن تأثيرها مدخلية ما في ذلك الوصف وهي جعل الفعل بواسطة الإرادة الجزئية طاعة أو معصية كما في المثال السابق لا التأثير بمعنى الإيجاد كما هو ظاهر من الكلام، وإنّما عبّرت بالتأثير لكونها شبيهة بالإيجاد في أنّها صادرة عن قدرة العبد، وسبباً<sup>142</sup> لأثر موجود. فافهم.

135 إ: ز: افتراق. المثبت من قبلنا لأن المناسب للموضع هو ما أثبتناه.

136 حاشية على اللاري، لموسى البخاري، 35ظ.

137 وفي هامش إ: ز: قوله: «بأن كان قدرة العبد كسباً». أه. الأولى أن يقول: بأن كان قدرة الله تعالى خلقاً و قدرة العبد كسباً تأمل. «منه».

138 وفي هامش إ: ز: قوله: «يعني» أه [انتهى] إشارة إلى دفع ما قال محمود حسن في حاشية الجلال إن أراد أنّ كلياً منهما مستقلّ ففساده غني عن البيان، وإن أراد أنّه ليس شيء منهما مستقلاً لزم عجز الله تعالى وبالجملة فمذهبه شنيع على ما لا يخفى. «منه».

139 شرح العقائد العنصرية للدواني، ص 66.

140 ز: هذ.

141 التوضيح شرح التنقيح لصدر الشريعة، 1/ 347-348.

142 إ: ز: سبب. والمثبت من قبلنا.

فالكسب مطلقاً سبب عاديّ لخلق الله الفعل عقبيه كما عرفت من كلام السعد، وهو متقدّم على الفعل ذاتاً ومتأخّر عنه وصفاً، بمعنى أنّه لا يُسمى كسباً إلا بعد وقوع الفعل كما أنّ الرمي لا يُسمى قتلًا إلا بعد وقوع الموت، وأمّا كون المعلوم والحال سبباً عادياً لأثرٍ موجودٍ؛ بل لإيجاد الله تعالى إياه فأمر جائز معقول كعدم الموانع لحصول الموجود، فمن البيان على هذا النهج القويم علمت ما بين مذهب الأشعريّ والماتريديّ من الفرق العظيم، وظهر لك توجيه مذهب القاضي.

(أو يكون العبد مستقلاً في فعله) بأن يكون حصول الفعل بقدرة العبد وإرادته من غير مدخل لقدرة الله وإرادته بلا واسطة؛ إذ لا ينكر عاقلٌ أنّ الإقدار والتمكين مستندان إليه تعالى إما ابتداءً أو بواسطة، والله تعالى / [43و] عالم في الأزل بما فعله العبد، وعلمه<sup>143</sup> به لا يخرج عن كونه فعلاً اختيارياً للعبد كما أنّ من أعطى عبده سيفاً وهو يعلم ما يصنع به العبد، والعبد صرفه في قتل النفس مثلاً لا يخرج فعل عبده هذا بعلم سيّده عن كونه اختيارياً للعبد<sup>144</sup> (فهو مذهب المعتزلة).

ذهب جمهور المعتزلة<sup>145</sup> على أنّ أفعال العباد حاصلة بتأثير قدرة العبد وحدها اختيارياً لا إيجاباً مع قولهم: بأنّ القدرة مخلوقة لله تعالى قبل الفعل لا معه بمعنى إنّها مخلوقة لله تعالى وموجودة في العبد قبل الشروع في الفعل ومعه وبعده لا أنّ الله تعالى يخلق مع الفعل فقط كما عند الأشعريّ.

واستدلوا [عليه] بوجوه<sup>146</sup> كثيرة مرجعها إلى أمر واحد وهو أنّه لولا استقلال العبد بالفعل على سبيل الاختيار لبطل التكليف بالأوامر والنواهي؛ لأن العبد إذا لم يكن موجداً لفعله ومستقلاً في إيجاده لم يصحّ عقلاً أن يُقال له: "افعل كذا"، و"لا تفعل كذا"، وبطل التأديب الذي ورد به الشرع؛ إذ لا معنى للتأديب من لا يستقلّ بإيجاد فعله وارتفع المدح والذم؛ إذ ليس الفعل مستنداً إليه مطلقاً حتّى يُمدح به أو يُذمّ وارتفع الثواب والعقاب الوارد بهما الوعد والوعيد ولم يبق للبعثة فائدة؛<sup>147</sup> / [43ظ] لأنّ العباد ليسوا مُوجدين لأفعالهم فمن أين لهم استحقاق الثواب والعقاب عليها؛ بل مخلوقة لله<sup>148</sup> تعالى فيجوز ح [حينئذ] أن يعكس فيُعاقب الأنبياء وأتباعهم ويُثاب الفراعنة وأشياعهم ولا يتصور منفعة للبعثة أصلاً.

والجواب منع الملازمات المذكورة وهو أنّ المدح والذم باعتبار المحلّة لا باعتبار الفاعليّة حتّى يشترط فيهما الاستقلال بالفعل، وذلك كما مُدح الشيء ويُذمّ بحسنه وقبحه وسلامته من الآفات وعاهته فإنّ ذلك باعتبار أنّه محلّ لها لا مؤثّر فيها، وأمّا الثواب والعقاب المترتبان على الأفعال الاختيارية فكسائر المترتبات على أسبابها بطريق العادة من غير لزوم عقليّ وأجابه سؤال، وكما لا يصح عندنا أن يُقال: لم خلق الله الاحتراق عقيب حسيب النار؟ ولمّ لم يحصل ابتداء أو عقيب ماسة النار؟ فكذا هنا لا يصحّ أن يُقال لم أثاب عقيب أفعال مخصوصة، وعاقب عقيب أفعال أخرى، ولمّ لم يفعلها ابتداء أو لم يعكس فيهما، وأمّا التكليف والتأديب والبعثة والدعوة فإنّها قد تكون دواعي للعبد إلى الفعل واختياره فيخلق الله الفعل عقبيه وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الداعي يصير الفعل طاعة، وذلك إذا وافق ما دعاه الشرع / [44و] إليه ومعصية إذا خالفه، ويصير علامة للثواب والعقاب لا سبباً موجباً لاستحقاقهما.<sup>149</sup>

ولنا أنّ فعل العبد ممكن في نفسه، وكلّ ممكن مقدور لله؛ لأنّ قدرة الله تعالى شامل للممكنات بأسرها على ما عُرف في موضعه، ولا شيء ممّا هو مقدور الله بواقع بقدرة العبد لامتناع اجتماع قدرتين على مقدورٍ واحدٍ على ما سبق غير مرّة، والنصوص القطعية تدلّ<sup>150</sup> على ذلك كقوله تعالى: ﴿عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [سورة فصلت، 39/41]، وقوله تعالى: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [سورة الأنعام،

143: إ: وعمله.

144 انظر لألفاظ متقاربة المعنى: «وانه تعالى عالم في الأزل بما فعله العبد، وعلمه<sup>144</sup> لا يخرج عن كونه فعلاً اختيارياً للعبد كما أنّ من أعطى عبده سيفاً وهو يعلم ما يصنع به العبد، وصرفه في قتل النفس مثلاً لا يخرج فعل العبد هذا لعلم سيّده عن كونه اختيارياً للعبد». رسالة خلق الأعمال للدوّاني، ص 69.

145 وفي هامش إ: ز: قوله: ذهب جمهور المعتزلة لأنّ مذهب النجّار منهم كمذهب الأستاذ ومذهب أبي الحسين كمذهب الفلاسفة. «منه».

146 إ: ز: بوجوده.

147 إ: قائدة.

148 ز: الله.

149 انظر لمصدر المؤلف في تلك المواضع: «واستدلوا [عليه] بوجوه كثيرة مرجعها إلى أمر واحد وهو أنّه لولا استقلال العبد بالفعل ... يصير الفعل طاعة، وذلك إذا وافق ما دعاه الشرع إليه ومعصية إذا خالفه، ويصير علامة للثواب والعقاب لا سبباً موجباً لاستحقاقهما». المواقف في علم الكلام لعرض الدين الإيجي، ص 314-

315

150 ز: يدلّ.

102/6] وعمل العبد شيء ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [سورة الصافات، 96/37]، و﴿فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [سورة البروج، 16/85] فثبت أنّ أفعال العباد كلّها بإرادته تعالى ومشيئته وتقديره وقضائه.<sup>151</sup>

فإن قيل: لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا؛ لأنّ الرضا بالقضاء واجب واللازم باطل؛ لأنّ الرضا بالكفر

كفر. قلنا: الكفر مقضي لا قضاء والرضا إنّما يجب بالقضاء دون المقضي<sup>152</sup>

فإن قيل: لو كان الأفعال كلّها بإرادته تعالى لكان الكافر مجبوراً في كفره، والفاسق في فسقه فلا يصح تكليفهما بالإيمان والطاعة.

قلنا: إنّ الله تعالى أراد منهما الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر كما أنّه تعالى علم منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم منه تكليف المح [الحال]<sup>153</sup> كالتكليف بأبي هب بالإيمان فإنّه تعالى علم أولاً بأنّه لا يؤمن / [44ظ] وقضى بذلك وأخبر به وأراده؛ لأنّ العلم تابع للمعلوم كما أشار إليه التستريّ -رحمه الله-<sup>154</sup> فسر قضاء الله بالكفر علمه بعلمٍ قديمٍ سرنا في الجليّة وإظهاره من بعد ذلك مطابقاً لإدراكه بالقدرة الأزليّة، وكما قال البيضاويّ -رحمه الله- في قوله تعالى:<sup>155</sup> ﴿وَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا﴾ [يونس، 13/10] «وما استقام لهم أن يؤمنوا لفساد استعدادهم، وخذلان الله لهم، وعلمه بأنهم يموتون على كفرهم».<sup>156</sup>

واعترض على قوله: «وعلمه بأنهم يموتون على كفرهم» بأنّ علمه تعالى ليس علّة لعدم إيمانهم؛ لأنّ العلم تابع للمعلوم لا بالعكس، وأجاب بعض الفضلاء بأنّ كون العلم علّة لكفرهم وعدم إيمانهم باطل لا يشتهبه على مؤمن فضلاً عن عالم فاضل؛ لأنّ كون علم الديان علّة للكفر والعصيان مقالة أهل الزيغ والطغيان وحاشا مثل المص [المصنّف] -رحمه الله- أن يقع فيه، لكن ظاهر عطف قوله: «وعلمه» آه [انتهى] على قوله: «لفساد استعدادهم» يؤهم ذلك فيجب أن يؤوّل كلامه، ويصرف عن ظاهره بأن يُجعل المراد: موتهم على الكفر المعلوم له تعالى أو يُجعل العلم علّة للحكم بأنهم يموتون على الكفر، ويكون حاصل المعنى: ولقد أهلكتنا القرون السابقة لما كذبوا أو<sup>157</sup> علمت أنّهم لا يؤمنون وأهلكتناهم فتكون العلّة هي المعلوم؛ أعني / [45و] عدم إيمانهم فيما سيأتي، ولكن إنّما علم ذلك لكون علم الله تعالى محيطاً بالمستقبل فتوسيط العلم لإثبات المعلوم لا لإفادة علّة العلم فأفهم.

والبحث في هذا محل كثير، ولا يفني بيانه عجالة الفقير، وقد فصل في كتب أكثر التحرير فارجع إليها، وخذ التفصيل بأخذ يسير.

(أو بإيجاب) عطف على قوله: «بلا إيجاب» (واضطرار فهو مذهب الفلاسفة)؛ يعني أنّ الأفعال الاختيارية للعباد

واقعة بقدرة العبد بطريق الإيجاب والضرورة؛ لكنّ هذا الكلام مبني على المشهور من مذهب الفلاسفة وهو إسناد التأثير إلى الوسائط كالعقول والطباع فإنهم قالوا: الواجب الوجود لكونه بسيطاً حقيقياً لا يصدر عنه إلّا واحد، والصادر الأوّل عنه تعالى العقل الأوّل، ويُقال له في الشرع جبرائيل فتارة اعتبروا فيه جهتين: وجوده وإمكانه، وجعل بالاعتبار الأوّل علّة للفعل الثاني، وبالاعتبار الثاني علّة للفعل الأوّل، وبعضهم حمل الجهتين على تعقله بوجوده وإمكانه، وبالاعتبار الأوّل علّة لعقل ثانٍ، والثاني للفعل الأوّل، وتارة اعتبروا ثلاث جهات: وجوده في نفسه، ووجوبه بالغير، وإمكانه فباعترار وجوده يصدر عقل ثانٍ، وباعتبار وجوبه / [45ظ] بالغير يصدر نفس، وباعتبار إمكانه يصدر الفلك، وتارة اعتبروا أربع جهات وزادوا علمه بذلك الغير، وجعلوا إمكانه علّة لهيولى الفلك، وعلمه علّة لصورته، وكذا الحال على منوال هذا المقال في العقل الثاني إلى العقل العاشر الذي هو صفة مرتبة الفلك القمر المؤثر في هيولى العالم السفليّ المفيض للصورة والنفس والأعراض على العناصر والمواليد بسبب ما يصل لها من الاستعدادات الحاصلة لها عن الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية، وهذا القول وإن كان باطلاً بحسب الظاهر لكن المحققون من الحكماء أوّلوا هذا الكلام، وقالوا: إنّ الله تعالى فاعل الحوادث كلّها، وجميع الأشياء مستند إلى الله تعالى بلا واسطة، -كما هو مذهب أهل

151 ز: فضيته.

152 انظر لنفس السؤال والجواب من شرح العائد للفتاوي، ص 56.

153 انظر لنفس السؤال والجواب من حيث تشابه العبارة من شرح العائد للفتاوي، ص 56-57.

154 وهو أبو محمد سهل بن عبد الله بن يونس التستريّ (ت. 896/283) انظر: طبقات الصوفية للهرودي، ص 113-118

155 وفي هامش ز: أول الآية قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا الْقُرُونََ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ [يونس، 13/10] يا أهل مكة لما ظلموا حين ظلموا بالكذب واستعمال القوى والجوارح لا على ما ينبغي وجاءهم رسلهم بالبينات بالحجج الدالة على صدقهم وهو حال من الواو بإضمار أو عطف على ظلموا كما ذكره القاضي في صورة يونس عليه السلام.

156 أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي، 368/1.

157 إ - أو.



الحقّ - والوسائط التي يُفهم إثباتها من بعض العبارات إنّما هي شروط وآلات، وفي مقام التعليم قد يتساهلون ويطلقون عليها الوسائط،<sup>158</sup> وما نُقل عن أفلاطون من: «أنّ العالم كرة، والأرض مركزه، والأفلاك قيسيّ، والحوادث سهام، والإنسان هدف، والله الرامي فأين المفر» يُشعر بذلك، قال المحقّق الطوسيّ في شرح الإشارات:

شَنع عليهم أبو البركات البغداديّ بأنهم نسبوا المعلومات<sup>159</sup> التي في المراتب الأخيرة إلى المتوسطة / [46و] والمتوسطة إلى العالية، والواجب أن ينسب الكل إلى المبدأ الأول ويجعل المراتب شروطاً معدّة لإفاضته وهذه مؤاخذه تُشبهه المؤاخذه اللفظيّة فإنّ الكلّ متفقون في صدور الكلّ منه - جلّ جلاله - وأنّ الوجود معلول له على الإطلاق فإن تساهلوا في تعاليمهم لم يكن ذلك منافياً لما أثبتوه وبنوا عليه مسائلهم.<sup>160</sup> وهذه مساهلة هكذا نقله مصلح الدين اللاريّ الأنصاريّ في حاشيته على القاضي مير.<sup>161</sup>

فإن قيل: لا يظهر الفرق بين مذهب الحكماء ومذهب المعتزلة؛ لأنّ عدم الإيجاب والاضطرار إنّما هو بالنسبة إلى نفس القدرة، وأمّا مع تمام الشروط من الإرادة وغيرها فليس إلّا الإيجاب والاضطرار وهو لا يناهض الاختيار بالنسبة إلى ذاتها، ولذا قال في قواعد العقائد:

«إنّ مذهب الحكماء والمعتزلة جميعاً<sup>162</sup> أنّ الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة؛ وهما يوجبان وجود المقدور».<sup>163</sup>

أجيب بأنّه لما كان هذا النظام المشاهد أبدع الممكنات عند الحكماء دون المعتزلة لزم أن يكون العباد مضطرين في أفعالهم عند الحكماء دون المعتزلة مع أنّه يجوز عند بعض المعتزلة خروج أفعال العباد من القوّة إلى الفعل بتأثير قدرتهم / [46ظ] مع باقي الشروط بمجرّد الرجحان الغير البالغ حدّ الوجوب، وعند البعض بالبالغ حدّ الوجوب فلا تنافي ما بين ما ذكره المص [المصنّف] وبين ما نقله صاحب قواعد العقائد. قال بعض المحقّقين مذهب إمام الحرمين موافق لمشهور الفلاسفة، وهذا القول خلاف ما عليه الامام حيث قال المحقّق التفتازاني في

#### شرح المقاصد:

هذا القول من الإمام وإن اشتهر في الكتب إلّا أنّه خلاف ما صرّح به في الإرشاد وغيره حيث قال: إنّ الخالق هو الله تعالى لا خالق سواه، وإنّ الحوادث كلّها حادثة بقدرته تعالى من غير فرق بين ما تعلق بقدره العباد وما لا يتعلّق تأمل هذا الكلام حتّى يظهر لك تحقيق المقام.<sup>164</sup>

(فحصل من هذه المذكورات سبعة مذاهب وأما المذاهب) المشار إليه بقوله: «بل ثمانية» (فثبت بأن يقال أنّنا نعلم ونجزم أن للعبد مدخلاً ما) لا على التعيين<sup>165</sup> (في فعله؛ ولكن لا نعلم) أيّ كنهه وحقيقته؛ لأنّه خفيّ من الأنظار، وإنّما يعلمه الملك السّتر بأيّ وجه وطريق أيّ بأيّ وجه تحصل الأفعال الاختيارية وبأيّ وجه لا تحصل، قال الراغب في سفينته ناقلاً عن رسالة الشيخ إبراهيم الحلبي:

اعلم أنّ هذه المسألة لما كانت من سر القدر / [47و] كانت الآراء في المقدمات الفكرية عن زودة عليها قاصرة حتّى أنّ شارح المقاصد نقل عن حجّة الإسلام الغزاليّ أنّه قال: لما بطل الجبر المحض بالضرورة، وكون العبد خالقاً لأفعاله بالدليل وجب الاقتصاد في الاعتقاد وهو أنّ الفعل بقدرته الله تعالى اختراعاً، وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلّق يُعبّر عنه بالاكتساب. انتهى.<sup>166</sup>

158 انظر للتفصيل: كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي، 1195/2.

159 ز: المعلولات.

160 شرح الإشارات والتبهيّات نصير الدين الطوسي، 249/3.

161 إ: القاضي مير. | حاشية اللاري علي شرح القاضي مير هداية الحكمة للامري، 79.

162 إ - جميعاً. والمتبنت من المطبوع حاشية الكليني علي شرح الجلال الدواني علي العقائد العضدية للكليني، 392/1.

163 قواعد العقائد للغزالي، ص 78.

164 شرح المقاصد للتفتازاني، 225/2.

165 ز: التعيّن.

166 اللعة في تحقيق مباحث الوجود والحدوث والقدر وأفعال العباد لإبراهيم الحلبي، ص 87.

فإنه لم يعين ذلك التعلق المسمى بالاكتساب فاقتضى كلامه أن له حقيقة في نفس الأمر ولكن كنهه مجهول فيكون من عالم الغيب يمكن حصوله في الدنيا لشخص بتوجه الأتم إلى الله تعالى أو بالإلهام<sup>167</sup> أو بالحدس.

(صلواتي على سيّد الأنام، كتابي في السحر والناس ينام، ورجائي عفو البارئ من الآثام.) أورد هذه الكلام للتذكّر، وتقييم الرسالة بالصلاة على النبيّ الكريم وإظهار أنّه محتاج إلى الله تعالى وراج منه أن يغفر ما صدر منه بحسب البشرية.

اعلم أن للتوحيد ثلاث مراتب. أداها: مرتبة توحيد الأفعال وهو أن يحقق بعين اليقين أو بعلم اليقين أو بحق اليقين أن لا مؤثر في الوجود إلا الله تعالى وقد انكشف ذلك على الأشعريّ والماتريديّ إما من وراء حجاب القوة الفكرية أو اقتبسوا من مشكاة/[47ظ] النبوة ومحقق الحكماء قائلون كذلك وإن كان خلاف ما اشتهر من المتأخرين كما عرفت فيما سبق، وهذه المرتبة من التوحيد أول فتوحات السالكين إلى الله تعالى، ومن نتائج هذه المرتبة: التوكّل على الله تعالى وهو أن يفوض أموره كلّها إلى الفاعل الحقيقيّ ويبدل وجوده بطاعته ويصير على قضائه وغير ذلك مما ذكر في كتب المواعظ.

وثانيها: مرتبة توحيد الصفات وهو أن يرى كلّ قدرة مستغرماً في قدرته الشاملة وكل علم مضمحلاً<sup>168</sup> في علمه الكامل بل يرى كل كمال لمعة من عكس<sup>169</sup> كماله كما أن الشمس إذا تجلّت وانتشرت أضوائها على الأعيان فالذي لا يتحقق عليه جليلة<sup>170</sup> الحال ربما يعتقد أنّ الأعيان متشاركة لنور الشمس لكن المتبصر يرى أن تلك الأنوار بأسرها نور الشمس ظهرت عليها بحسب قابليتها ومناسبتها إياها، وهذه المرتبة أعلى من المرتبة الأولى ومستلزمة لها.

وثالثها: مرتبة توحيد الذات وهناك تنمحي الإشارة، وتنطمس العبارة فأتمح بحر عميق يحتاج في بيانها إلى فكر دقيق ويكفي في تحقيقها الكلمات المأثورة من النبي المختار وعن آله الأخيار،<sup>171</sup> هذا آخر ما أوردناه في شرح الرسالة المقبولة للفاضل المومى إليه في الديباجة من بيان/[48و] المذاهب لأفعال العباد بعون مالك الملك والعباد ومنه المبدأ، وإليه المعاد.

وأنا الفقير أضعف الخلائق والعباد والمفتقر إلى المغفرة والرحمة يوم التناد السيّد عزّت أحمد بن حسين العارف الديوريكي من تلاميذ ذلك الفاضل جعل الله فعلهم موافقاً لما يحبّه ويرضاه، ورجائي من الناظرين ذوي الصلاح إصلاح ما يقبل الإصلاح، وعدم التبادر إلى التخطئة لأنيّ قليل البضاعة، الحمد لله على الإتمام والصلاة على سيّدنا خير الأنام، وعلى آله، وأصحابه الكرام، من سنة ثمان وخمسين ومأتين وألف من هجرة من كما يرى من قدام يرى من خلف.<sup>172</sup>

### C.1. es-Sâdik el-Kayserî'nin "Risâle fî ef'ali'l-'ibâd" Adlı Risâlesinin Tercümesi

Bütün hamdler bizi ve fiillimizi yaratan Allah'a, salât ve selâm ise bizleri ve amellerimizi islâh eden Hz. Muhammed'e ve akâdimize inanan aile ve ashâbına olsun.

Bu hamdele ve salveleden sonra bil ki, insan fiilleri konusunda yedi ve hatta sekiz mezhep vardır.

[Birinci mezhep] Cebriyye mezhebidir. Çünkü bunlara göre kulların, kendi fiillerde bir dahli söz konusu olmadığı gibi kula ait bir kudret, irade, kesb, sarf etme ve mahal olma da söz konusu değildir.

[İkincisi mezhep] cebr-i mütevasıt diye adlandırılan Eş'arî mezhebidir. Buna göre kulların kendi fiillerinde bir dahli vardır. Ancak kulun fiillerdeki bu dahli, yalnızca medar-ı mahz

167 : إلهام.

168 : مصحلاً.

169 : عكسوس.

170 : جليلة.

171 هذا الموضوع الذي يبدأ من «اعلم أن للتوحيد ثلاث مراتب أداها» وينتهي إلى جملة «ويكفي في تحقيقها الكلمات المأثورة من النبي المختار وعن آله الأخيار». اقتباس مع فروق بسيطة من رسالة خلق الأعمال للدواني. انظر: رسالة خلق الأعمال للدواني، 71.

172 ز + تم الكلام.

ve mahalliyet konumundadır. Dolayısıyla burada kulun kudretinin, iradesinin ve sarf etmesinin bir tesiri yoktur.

[Üçüncü mezhep] Mâtürîdiyye mezhebidir. Bunlara göre kulun fiillerdeki dahli yalnızca iradenin fiile yönelik sarf edilmesidir. Şöyle ki kul, kendi iradesini fiile yönelik sarf ederken Allah ise kudret ve fiili eş zamanlı şekilde yaratır. Fakat burada kudretin fiile önceliği zâtîdir. Yine burada fiile iki kudret taalluk eder ancak kulun kudretinin bir tesiri yoktur. Dahası kulun kudreti sıradan bir sebep ve sıradan bir illet/*neden* konumundadır. Ayrıca bu görüş (mezhep) sebebiyle cebir zorunluluğu gerekmediği gibi fiilin yaratılması zorunluluğu da gerekmez. Zira iradenin [fiili yönelik] sarf edilmesi kuldun olurken -ki bu iradenin sarf edilesi ne mevcut ne de madûm bir şey şeydir- diğer şeyler ise Allah tarafından olur.

[Dördüncü mezhep] Üstâd [Ebû İshâk el-İsferâyînî]'nin mezhebidir. Ona göre kulların fiilleri, fiilin aslına/*zâtına* beraberce taalluk eden iki kudretle meydana gelir ve burada kulun kudreti kesb olurken Allah'ın kudreti ise yaratma olur.

[Beşinci mezhep] Kâdî Ebû Bekir el-Bâkılânî'nin mezhebidir. Ona göre Allah'ın kudreti fiilin aslına/*zâtına* taalluk ederken kulun kudreti ise tâat yahut masiyet şeklinde fiilin vasfına taalluk eder.

[Altıncı mezhep] Mu'tezile mezhebidir. Onlara göre kul, bir gereklilik (îcâb) ve zorlama (ıztırâr) olmaksızın kendisinden olan bir tercihle kendi fiilinde müstakildir.

[Yedinci mezhep] filozofların mezhebidir. Onlara göre kulun fiili, gereklilik (îcâb) ve zorlama (ıztırâr) yoluyla meydana gelir. Böylelikle bu zikredilenlerden yedi mezhep meydana gelmiş olur.

Sekizinci mezhebe gelince "Bizler, kulun kendi fiilindeki dahlini biliyor ve kesin surette idrak ediyoruz; fakat bu dahlin hangi yön ve hangi yolla olduğunu bilmiyoruz." şeklindeki yaklaşımdır.

Dualarım, varlıkların efendisi Hz. Muhammed'e olsun. Bu risâleyi yazımım, insanlar ukudayken seher vaktinde tamamlandı. Günahlardan dolayı el-Bârî olanın affını umuyorum.

## C.2. İzzet Divrîkî'nin "*Şerhu risâleti'l-iradeti'l-cüz'îyye/Şerhu Risâle fî ef'ali'l-'ibâd*" Adlı Risâlesinin Tercümesi

Rahman ve Rahîm olan Allah'ın adıyla.

Bütün hamdler yaratma hususunda tek olan ve insan fiillerinin yaratıcısı Allah'a olsun. Salât ve selâm ise hidâyet ve doğruluk yoluna gösterip beyan eden efendimiz Hz. Muhammed'e ve onun mutedil yolunu tutan aile ve ashâbına olsun.

Kullara ait fiiller konusu, zihinlerin hayret noktası ve ayakların kayma yeri olduğundan akıllar bu konuyu idrak etmekten aciz olduklarından hocamız fâzil, muhakkik, âlim, müdakkik es-Sâdık el-Kayserî -Allah, kendisini insanların ve canlıların efendisi hürmetine dünya ve âhirette temenni ettiklerine nâil kılsın ve kendisini bütün âfet ve musibetlerden korusun!- ilim taliplerine anlaşılır kılmak ve konuyu öğrenmek isteyenlere kolay kılmak gayesiyle bu meseleyi öz ve kısa bir risâleyle izah etmek istedi. Bu gayeyle yüce Allah'a hamd ve O'nun kerîm olan nebîsine salât ederek, doğru âlimlerin bir âdeti olduğu üzere berâ'at-i istihlâli gözeterek şöyle dedi:

**(Bütün hamdler bizi ve fiilimizi yaratan Allah'a, salât ve selâm ise bizleri ve amellerimizi ıslâh eden Hz. Muhammed'e ve akâdimize inanan aile ve ashâbına olsun. Bu hamdele ve salveleden sonra bil ki;)** -Allah sana merhamet etsin!- Din ve dil ehli olan herkes, hayvanların fiilleri hariç, el-Vâhid olan Allah'tan başka bir müessirin olmadığı hususunda ittifak etmişlerdir. Canlıların fiillerinden bir kısmı zorunlu (ıztırârî) fiillerdir, ki bunların Allah tarafından yaratıldığı konusunda bir tartışma söz konusu değildir fakat tartışma yalnızca fiillerin ihtiyârî olan kısmı üzerindedir. Ancak şu var ki, bazı deliller ve gerekçeler yalnızca mükellef olan insan hakkında câri olduğundan musannif [es-Sâdık el-Kayserî], ibâreyi sadece "insanlar" demeye hasredip şöyle dedi: **(İnsan fiilleri konusunda yedi ve hatta sekiz mezhep vardır.**

**Çünkü bunlar**) yani insan fiilleri **(Ya insanın kendi fiillerinde bir kudreti, iradesi, kesbi, sarf etmesi ve mahal olması şeklinde bir dahli söz konusu değildir, ki bu Cebriyye mezhebidir.)** Yani pür cebir. Çünkü Cebriyye, fâilin tercih yapmasının anlamının, yalnızca kendi fiillerini kasıt ve iradeyle yaratması olduğunu söylüyorlar. Ayrıca Allah'ın fiilleri yaratma ve varlığa getirme hususunda münferit/*müstakil* olduğunun kesin delille sabit olduğunu ve yine tek bir makdûrun iki müstakil kudretin konusu olamayacağını bilir bir şey olduğunu söylüyorlar. Çünkü -daha önce mahallinde açıklandığı üzere- bu iki tane müstakil illetin/*nedenin* tek bir ma'lûl üzerinde birleşmesi muhâldir ya da biri müstakil diğeri müstakil olmayan iki illetin tek bir ma'lûl üzerinde birleşmesi de muhâldir. Aksi surumda müstakil olan, müstakil olamayan olmuş olur.

Cebriyye'nin ileri sürdüğü bu gerekçelere Hak ehli tarafından şöyle cevap verilir: Burhânla sabit olmuştur ki, yaratıcı yalnızca Allah'tır ve kesin surette kulun, kavrama/tutma (batş) hareketinde olduğu gibi, kendisinin bazı fiillerinde kudretinin ve iradesinin sıralama ve sırf tertip yoluyla bir dahli vardır ve bazısında ise kulun kudretinin ve iradesinin bir dahli yoktur. Dolayısıyla Cebriyye'nin bu sözlerinden kurtulmak için Allah'ın yaratıcı ve kulunsa kesb edici olduğunu söylemeye ihtiyaç duyduk.

Yine buna ilişkin cevabın tahkiki ise Teftâzânî'nin *Şerhü'l-'akâ'idî'n-Nesefiyye* eserindeki şu ifadelerdir:

Gerçek şudur ki kulun irade ve kudretini fiile sarf etmesi kesbtir. Bunun ardından fiilin ortaya çıkışı ise yaratmadır (halk). Burada güç yetirilen tek bir şey (makdûr), iki kudret altındadır. Ancak bunlar iki farklı yöndedirler. Fiil, var kılma (îcâd) yönünden Allah'ın makdûru iken; kesb yönünden ise kulun makdûrudur. Bundan daha fazlasına güç yetiremesek de anlamdan çıkarılan bu ölçü zorunludur.

Bu görüşü aklında iyice tut, ki birçok yerde sana faydası dokunacaktır. Cebriyye, aynı şekilde, kula ait ne bir fiil ve kudretin ne de kula ait bir ihtiyâr, tesir ve kesbin olmadığını söylüyorlar. Onlara göre insanın ıztrârî fiilleriyle ihtiyârî olduğu vehmedilen fiilin arasında bir fark yoktur. Dolayısıyla fiilin insana nispet edilmesi, fiilin cansız nesnelere nispet edilmesi mesabesinde dir.

Ben buna ilişkin şöyle diyorum: Bu sözün butlânı/geçersizliği, azıcık düşünen kimseye dahi gizli kalmayacak şekilde açık iken nasıl olur da derin düşünce sahibi kimselere bu durum açık olmasın! Çünkü eğer esasında kula ait bir fiil olmazsa kulun mükellef/sorumlu kılınması doğru olmayacağı gibi yine kulun fiilleri için ödül ve cezayı hak etmesi de terettüp etmezdi. Ayrıca gerçek şekilde kast ve ihtiyârın önce olmasını gerektiren fiillerin kula nispeti de doğru olmazdı. Örneğin "Namaz kıldı.", "Oruç tuttu." ve "Yazıyı yazdı." fiillerinde olduğu gibi. Benzer şekilde "Yaptıklarına karşılık olarak..."<sup>173</sup> ve "Artık dileyen iman etsin dileyen inkâr etsin."<sup>174</sup> şeklindeki anlamları kesin ayetler de söz konusu bu cebrî görüşü nefyettirmektedir. Yine bunun gibi nice ayet ve hadisler vardır.

Nitekim [Celâlüddin ed-Devvânî] el-Esterâbâdî ise bu konuda "Doğrusu ben hiçbir akıllı kimsenin, her ne kadar lafzen ifade etse de mana itibariyle bunu ifade edebileceğini zannetmiyorum." demiştir. Ayrıca bu konudaki deliller kelim kitaplarında doludur fakat biz bıkkınlık vermemek amacıyla bunları zikretmekten kaçındık.

**(Ya da bir dahli olur)** buradaki "Ya da bir dahli olur" sözü "kulun kendi fiilinde bir dahli olmaz" sözüne atıftır. **(ona ait)** yani kula ait **(bunlarda)** yani fiillerde **(bir dahli)** bu dahil olma tayîn şeklinde değildir.

**(Şayet kulun fiillerdeki bu dahli (medhaliyye); kulun kudretinin, iradesinin ve sarf etmesinin bir tesiri olmaksızın yalnızca medar-ı mahz ve mahalliyet konumunda olursa bu Eş'ariyye mezhebidir.)** Dolayısıyla Eş'arîlere göre Allah varlıktaki tek müessir ve O'nun dışındakiler ise sıradan sebepler (esbâb-ı âdiye) olunca ve ayrıca bütün mümkün varlıklar, bir vasita ve başka bir müessire ihtiyaç olmaksızın ve de hakikî/gerçek bir şarta da bağlı olmadan dayandıklarından (müstenit) Eş'arîlerin prensipleri gereği bu fiillerin

<sup>173</sup> Secde 32/17.

<sup>174</sup> Kehf 18/29.

yaratıcısının da Allah olması zorunlu olmuştur. İşin son noktası ise kulun kudret ve iradesi diğer sıradan sebepler gibi sıradan bir sebeptir. Nitekim, es-Seyyidü's-Sened *Şerhü'l-mevâkıf* da şöyle buyurmuştur:

Kulun fiillerde bir tesiri söz konusu değildir. Aksine Allah, bir engel olmadığı sürece kulda kudret ve ihtiyâr yaratmayı sünnetini câri kılmış ve bundan sonra bu kudret ve ihtiyârla eş zamanlı olarak kulda onun maktûr olan fiilini var kılar. Böylelikle kulun fiili, yaratma ve var kılma olarak Allah tarafından yaratılmış olmakta ve kul tarafından ise kesb edilmiş olmaktadır. Burada kulun fiili kesb etmesinden kast edilen ise kulun fiile mahal olması dışında fiilin varoluşunda bir tesiri ve dahli olmaksızın kulun fiilinin, kendi kudret ve ihtiyârıyla eş zamanlı olmasıdır. Alıntı bitti.

Bunu idrak ettiğinde bil ki, Eş'arî mezhebi hakkında Mutezile'nin Cebriyye'nin görüşünün kabul edilmesi durumunda "Titreyen ile bir şeyi tercih edenin hareketi arasında bir fark olmazdı." şeklinde öne sürdüğü o büyük eleştiri zorunlu olmaz. Dahası Mu'tezile, bu konuda Eş'arî mezhebinin geçersizliğinin bedihî olduğunu iddia ediyor. Mu'tezilî Ebû Hüzeyl el-Allâf dan şöyle nakledilmiştir:

Bişr'in eşeği Bişr'den daha akıllıdır. Çünkü Bişr'in eşeği güç yetirebildiği şeyle güç yetiremediği şey arasını ayırt edebilmektedir. Şayet bu eşek, geçilmesi mümkün olan küçük bir su birikintisine vardığında bunu atlayarak geçer ve eğer ki geçilmesi mümkün olmayan bir suya vardığında ise sopayla dövülse dahi bu suyu geçmez.

İşte bu, onun güç yetirilebilir ve güç yetirilemeyen şeyin arasının ayırt edebildiğinin delilidir. Dolayısıyla sen bu rezil eleştirinin, asıl itibariyle kul için ne kudret ne de iradenin varlığını ispat etmeyen kimseye yönelik olduğunu biliyorsun. Nitekim bunu daha önce geçtiği üzere Cebriyye mezhebinden bilmisti. Bu sebeple tıpkı Eş'arî mezhebinde olduğu gibi kula ait bir kudret ve iradenin varlığını ispat edip ancak bu ikisinin fiillerde bir tesirinin olmadığını ileri süren bu mezhebe ise söz konusu eleştiri yönelmez. Yine bunun mükâbere olduğu iddiası aslında bir mükâbere olup bırakın eşeği el-Allâf'ın dahi bilmediği bir şeydir. İşte tam olarak burada pür cebir ile Eş'arî'nin benimsediği şeyin arasındaki fark bilinmiş olmaktadır. Şöyle ki birincisi olan pür cebir, mutlak surette kuldan irade ve kudreti nefyederken, ikincisi olan Eş'arî mezhebi ise kulun kudret ve iradesinin tesirini nefyetmektedir. Yine de Eş'arî mezhebinde cebir şüphesi bulunmuş olmaktadır. Zaten bundan dolayı müellif [es-Sâdıl el-Kayserî], Eş'arî mezhebi (**cebr-i mütevassıt olarak adlandırılır.**) demiştir. Fâzıl Gelenbevî'nin *Hâşiyetü'l-celâl* eserinde de olduğu gibi Eş'arî, kulun kendi fiilinde muhtâr olduğunu ve irade ve meşîetinde ise mecbûr olduğunu benimsemiştir. Nitekim *Sefînetü'r-Râğıp* eserinde şöyle demiştir:

Biz bu konuda hak olanın, bazı din âlimlerinin dediği ne cebir ne de tefvîz vardır fakat bu iki durum arasında bir durum vardır görüşünü benimsemişizdir. Çünkü, kulların fiillerine için olan yakın ilkelerin dayanağı kulun kendi irade ve kudretidir. Uzak ilkeler ise yine kulun kendi aczi ve ıztırârına dayanmaktadır. Muhakkak ki insan tercih edici (muhtâr) suretinde olan bir mecbûrdur. Tıpkı kâtibin elindeki kalem ve duvardaki tuğlada olduğu gibi.

Ayrıca kudrette muteber olanın tesir olduğu da söylenemez. Çünkü onlar kudreti, iradeye uygun şekilde maktûrda tesir eden bir nitelik olarak tanımlar. Zira biz Eş'arî'nin kudreti müessir ve kesb edici olarak ayırdığını söylüyoruz. Dolayısıyla sizin zikrettiğiniz ilk kısmın tarifidir yoksa mutlak kudretin tanımı değildir. Böylece Eş'arî'nin ispat ettiği yaratma (halk) ve kesb arasındaki fark açığa çıkmış olmaktadır. Zira yaratma (halk), îcâd ve ihdâs etmekten ibarettir. Kesb ise Allah'ın fiili kulda yaratması için sıradan sebep olan irade ve kudretin taallukundan ibarettir. Çünkü kesb bir âletle meydana gelirken, yaratma âlet olmaksızın meydana gelir. Yine yaratma, güç yetirenin kendisiyle münferit oluşu mümkün iken, kesb ise güç yetirenin kendisiyle münferit olması mümkün değildir. Çünkü Allah, kulun iradeyi sarf etmesinin akabinde fiili yaratmadığı sürece bu şey kesb olmaz.

Şayet "Yaratmanın aksine *kötünün (kabîh) kesb edilmesi* nasıl olur da kötü, sefihlik ve dünyada kınanma ve âhirette ise cezayı hak etme sebebi olabilir." denilirse buna cevap olarak şöyle deriz: Kesb edicinin aksine yaratıcının hakîm olduğu ve ancak sonucu övülen/güzel şeyi yarattığı sabit olduğundan biz de kulun kötüyü kesb edişini kötü, sefihlik ve kınanma ve cezayı hak edişini gerekli kılan yaptık. Ancak biz her ne kadar yaratıcının bu fiillerinin övülen



sonuçlarına vâkıf olmasak da biz kötü gördüğümüz bazı fiillerin kendisinde bazı hikmet ve maslahatların olduğuna kesin şekilde inandık. Örneğin elem verici bazı pis cisimlerin yaratılması gibi. Kesb edici kimse ise hüsün niteliğindeki fiili yapar ve itiraz olmaksızın Allah buna rızâ gösterir. Yine kul, kötü fiili işleyebilir fakat Allah buna rızâ göstermez. "Allah kulları için küfre rızâ göstermez."<sup>175</sup>

### [Mâtürîdî Mezhebi]

**(Eğer onun fildeki dahli)** yani kulun **(kulun iradesini sarf etmesi hususunda olursa yani kul iradesini sarf ettiğinde Allah, kudret ve fiili eş zamanlı olarak yarattığında olur.)** yani Allah, kul iradesini sarf ettiğinde kulda kudreti ve fiilini takdire uygun olursa yaratır. **(Fakat burada kudretin fiile önceliği zâtîdir.)** Yani bu öncelik, illiyet yoluyla önceliklidir. Örneğin güneşin kendi ışığına olan önceliği ve parmağın hareketinin, yüzüğün hareketinden önceliğinin olması gibi. Aynı şekilde kulun kudret ve fiili de böyledir. Çünkü kudret olmasaydı fiil meydana gelmezdi. İşte bu aklî tertip, illiyet yoluyla önde olmanın anlamıdır. Zaten insanların bir kısmına gizli kalan da tam da budur.

**(Her iki kudret de)** Yani Allah'ın kudretiyle kulun kudreti **(fiile taalluk eder. Fakat kulun kudretinin bir tesiri olmaz. Aksine bu kudret sıradan bir sebep ve sıradan bir illettir.)** Yani kulun kendi irade ve kudretini fiil tarafına sarf etmesi Allah'ın bu fiili yaratması için sıradan bir sebep yahut sıradan bir illet olmuş olur. Bu kudret ve iradenin sıradan bir sebep ve illet oluşunun anlamı, bu sarf etme olmaksızın Allah'ın bu fiili yaratmasının imkânsız olmamasıdır. Çünkü Allah kâdir-i muhtâr olduğundan eğer isterse bu şeyi yaratır ve eğer istemezse yaratmaz. Sebep ile illet arasındaki fark ise mutlak umum-husûs yönüyledir. Zira her illet bir sebep iken fakat her sebep bir illet değildir. **(İşte bu Mâtürîdî Mezhebidir.)**

Bu bağlamda sözün en güzelini ortaya koyması sebebiyle ve bu konuda ifade edilen farklı görüşlere kulak asmadığından müellif [es-Sâdık el-Kayserî]'ye ne mutlu!. Çünkü âlimlerden bazıları bu hak mezhebi Mu'tezile'ye, bir kısmı Kâdî Ebû Bekir el-Bâkılânî ve diğer bir kısmı da Ebû İshâk el-İsferâyînî'ye yakınlaştırmıştır.

Üstâz el-Hâdimî, *Şerhü'l-besmele'*de şöyle demiştir:

Eş'arî ve Mâtürîdî mezhepleri iki kudreti ispat etme hususunda, yaratıcının kudretinin kulun kudretine uygun şekilde olduğu konusunda, fiilin yaratma yönüyle Allah'a ve kesb yönüyle kula ait olduğu hakkında ve cebr-i mütevassıt hususunda aynıdırlar. Fakat Eş'arî ve Mâtürîdî mezhepleri kulun kudretinin Allah'ın sünneti gereği müessir bir parça (cüz') olduğu konusunda, fiilin kuldan kendi tercihle sâdır olduğu hakkında ve hâriçte mevcut olmayan cüzî iradenin varlığını kabul etme hususunda ise birbirinden ayrışır. Çünkü bunlar Eş'arî mezhebinin aksine Mâtürîdî mezhebi tarafından kabul edilen şeylerdir. Alıntı bitmiştir.

Hâsıl-ı kelam, bizim ulemâmız kuldan îcâd ve tekvîn kudretini nefy ediyorlar. Allah'tan başka yaratıcı ve var kılıcı (mükevvin) yoktur. Fakat onlar, kula ait bir kudretin olduğunu ve bundan dolayı var olmayan hakikî/gerçek bir şeyin varlığının gerekmediği söylüyorlar. Dahası onlar kulun kudretiyle nispetler ve izâfetlerin değiştiğini söylüyorlar. Tıpkı iki eşit şeyden birinin belirlenmesi ve tercih edilmesi gibi. **(Bu mezheple)** yani Mâtürîdiyye mezhebi **(ne cebir zorunluluğu ne de fiilin yaratılması söz konu olmaz. Zira iradenin, [fiili yönelik] sarf edilmesi kuldan olurken -ki bu iradenin sarf edilesi ne mevcut ne de madûm bir şey şeydir- sarf etme dışındaki diğer şeyler ise Allah tarafından olur.)**

Bunun izahı ise, Mûsâ el-Buhârî'nin el-Lârî'ye yazmış olduğu hâşiyesinde dediği şu şeydir:

Eğer kuldan el hareketi gibi iradî bir fiil sâdır olursa burada dört şey bulunmaktadır.

Birincisi, kulun kendi iradesidir. Kul, bir fiili varlığını murat ettiğinde bu irade Allah'ın yaratmasıyla var olur. Bu iradenin fonksiyonu ise fiilin varlığına ve yokluğuna taallukun mümkün olmasıdır.

<sup>175</sup> Zümer 39/7.

İkincisi, kulun kudretidir. Bu kudret ise fiilden önce sünnetullah gereği Allah'ın yaratmasıyla var olur. Bu kudretin fonksiyonu ise bir şeyi varlık ve yokluğa tayin ve tercih etmektir.

Üçüncüsü, kulun bu kudreti fiilin varlığına yönelik sarf etmesidir. Bu ise onlara göre kesb diye isimlendirilir. Ayrıca ödül ve cezanın temeli ve esası da budur. Bu kesb, itibârî/nisbî bir şey olduğundan yaratılmış değildir. Çünkü yaratma (halk) mevcûdun yaratılmasıdır ve dolayısıyla mevcut olmayan ise mahlûk değildir.

Dördüncüsü, kulun fiilidir. Kulun kendi kudretini bu fiilin varlığına sarf etmesi sonrasında sünnetullah gereği Allah'ın yaratmasıyla var olur. Dolayısıyla ilk ikisi ve dördüncüsü sırf Allah'ın yaratmasıyla olduğundan bu hak mezhep Mu'tezile mezhebinden ayrılmış oldu. Yine üçüncüsü de Allah tarafından olduğundan bu hak mezhep Cebriyye mezhebinden de ayrılmış olmaktadır. İşte söz konusu bu takrir, İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin ilkelerine göredir. Bunu alıp benimse ve şükredenlerden ol!

**(Eğer ki iki kudretin taalluku)** yani Allah'ın ve kulun kudreti **(beraberce fiilin aslı/zâtı için olur ve kulun kudreti kesb, Allah'ın kudreti ise yaratma şeklinde olursa bu Üstâz Ebû İshâk el-İsferâyî'nin mezhebidir.)** Yani kulun kudreti müstakil değildir. Şayet kulun kudretine Allah'ın kudreti eklenirse o zaman kulun kudreti, bu yardım vasıtasıyla müstakil olur. Doğruya yakın olan bu görüştür. Her ne kadar kitaplarda onun, her iki kudreti "tam müessir" kıldığı ve tek bir eser/ma'lûl üzerinde iki müessirin etkisini mümkün gördüğü şeklinde meşhur olsa da bu açık şekilde geçersiz ve bâtıldır. Ancak şu var ki söz konusu bu mezhep, Allah'ın kudretini bölünmeye ve parçalamaya götürdüğünden dolayı eleştiriye açıktır. Çünkü bu bölünme ve parçalanma cisimlerin ve cismânîliğin niteliklerindedir. Bazısı, yaratma vasfı hususunda kulları Allah ile ortaklığa götürdüğünden bunu iptal etmiştir. Ki bu yaratma vasfı ulûhiyetin en özel niteliğidir. Zira bu ayet "Allah'tan başka bir yaratıcı mı var!"<sup>176</sup> ve benzerleriyle nefyedilen yaratıcı, yaratıcı ve ortaklıktan daha geneldir. İşte tam olarak buradan Mâtürîdî mezhebinin, Üstâz Ebû İshâk el-İsferâyî'nin mezhebine hamledilmesinin tehlikesinin büyüklüğü de bilinmektedir. Çünkü itiraz edilen bir görüşü ve dahası batıl oluşu açık olan bir görüşü bu kıymeti zâtların mezhebi kılmak sevâd-ı a'zam akidesine hâlel getirmektedir. Ki bunlar havâs ve avâmdan Hanefîlerdir. Sen bu sözü iyice düşün ki meselenin gayesine erişesin.

**(Eğer Allah'ın kudreti fiilin aslına taalluk ederse)** yani fiilin zâtına **(kulun kudreti ise fiilin vasfına taalluk ederse)** şöyle ki kulun kudreti, fiili tâat yahut masiyet şeklinde nitelenir kılar. Örneğin yetimi bir çocuğu terbiye etmek ya da işkence etmek hususunda tokat atmada olduğu gibi. Tokat atmanın kendisi/zâtı Allah'ın kudretiyle vâki olurken, bu fiil terbiye etmeye yönelikse tâat olması ve işkence/ezâ etmeye yönelikse masiyet olması ise kulun kudretiyle olur. **(Bu mezhep ise Kâdî Ebû Bekir el-Bâkîllânî'nin mezhebidir.)** Nitekim muhakkik Devvânî Bâkîllânî'nin bu görüşüne ilişkin şöyle demiştir:

Ben, Bâkîllânî'ye ait görüşün zâhiri dikkate alındığında onun, tâat ve masiyet vasfının yaratılmasında kulun kudretinin müstakil olduğunu kastetmediğini söylüyorum. Çünkü bunun aksine bir durumda Mu'tezile'ye yönelik eleştiri kendisine de zorunlu olurdu. Aksine Bâkîllânî, insan kudretin bu nitelikte/*vasıfta* bir dahlinin bulunduğunu kastetmiştir. Bu vasıf/nitelik ise kula nispetle tâat ve masiyettir. Alıntı bitti.

Eğer "Bâkîllânî'nin mezhebine, bu sıfatların, Allah'ın emrettiğine uymaya itibârla yahut Allah'ın emrine muhâlef etmeye itibârla kulun fiiline gerekli/zorunlu olan itibârî şeyler oldukları ve dolayısıyla bunun kudretin eseri/etkisi kılmaya bir yolun olmadığı için eleştiri yönelir." denirse buna yönelik şöyle cevap verilir: Bu eleştiri, fiilin tâat ya da masiyet olmasının yalnızca niyet ve iradeyle olduğu söylenerek ortadan kaldırılır. Bu cüzî irade ise ilk olarak kulun makdûrudur ve bunun vasıtasıyla tokadın atılması tâat veya masiyet olur. İşte tam da bundan dolayı bazı muhakkik âlimler, Mâtürîdî mezhebinin Kâdî Ebû Bekir el-Bâkîllânî'nin mezhebiyle aynı olduğunu benimsemişlerdir.

Cüzî iradenin hakikatine gelince bu, Fâzıl el-Gelenbevî'nin ifadelerinde olduğu gibi, küllî iradenin, fiil ve terkten belli bir tarafa taallukundan ibarettir. Ya da cüzî irade, bazısının

<sup>176</sup> Fâtır 35/3.

benimsediği üzere, fiile yönelik olan azm-ı müsammem ve doğru yönelimdir (teveccüh-i sâdık). Şöyle ki bunların izah ettiğine göre söz konusu bu cüzî irade kulun kendi tercihiyle (ihtiyâr) kuldân sâdır olur. Ancak şu var ki, bu cüzî irade, itibârî şeylerden olduğundan mevcut varlıklardan değildir. Veyahut bu cüzî irade, mevcut ve madûm arasında vasıta olan hâl kabilindedir. Nitekim Sadrüşşerî'a da *et-Tavzîh*'de bunu benimsemiştir. Dolayısıyla Mu'tezile'ye zorunlu olduğu halde bunlar için kulun bazı mevcûdâtı yaratması zorunluluğu ortaya çıkmaz. Aynı şekilde -daha önce müellif es-Sâdîl el-Kayserî ve Musâ el-Buhârî'nin sözünde geçtiği gibi- Cebriyye mezhebinde olduğu üzere pür cebir zorunluluğu da olmaz. Zira kulun kendi fiilinde iradesi ve ihtiyârı vardır. Yine Eş'arî'de olduğu gibi cebr-i mütevasıt da zorunlu olmaz. Nitekim fiilin vasfında tesir bulunmaktadır.

Bu vasıfta tesiri olan kudretten kast edilen, kulun kalbinde yaratılan kuvvettir. Kulun bu kuvvetle küllî iradeyi muayyen bir tarafa sarf etmesi yahut sarf etmemesi mümkün olur. Bu kudretin tesiri, vasıftaki bir dahlidir. Bu ise -geçen örnekte olduğu gibi- cüzî irade vasıtasıyla fiili tâat ve masiyet kılmadır. Yoksa buradaki kudretin tesiri, kelâmın zâhirinden anlaşıldığı üzere yaratma anlamında değildir. Bunun "tesir" olarak ifade edilmesinin nedeni bunun, kulun kudretinden sâdır olması hususunda yaratmaya benzerliği ve mevcut bir esere sebep olmasından dolayıdır. Bunu iyice anla!

Sa'düddin et-Teftâzânî'nin sözünde de bildiğin üzere mutlak olarak kesb, akabinde Allah'ın fiili yaratması için sıradan bir sebeptir. Bu kesb, zât olarak fiilden öncedir fakat vasıf olarak fiilden sonradır. Şu manada ki, bu, ancak fiilin meydana gelmesinden sonra kesb diye isimlendirilir. Tıpkı ok atmanın ancak ölümün vâki olmasından sonra "öldürme" olarak adlandırılması gibi.

"Madûm"un ve "hâl"in mevcut bir eser/etki için sebep olmasına ve Allah'ın onu var kılması için sebep olmasına gelince bu, akledilir mümkün/câiz bir şeydir. Örneğin mevcûdun husûlü için engellerin yokluğu gibi. Dolayısıyla bu doğru yöntemin açıklanmasından Eş'arî mezhebiyle Mâtürîdî mezhebi arasındaki büyük farkı bilmiş oldun. Ayrıca sana Kâdî Ebû Bekir'in mezhebinin yönü de açığa çıkmıştır.

**(Ya da kul kendi fiilinde müstakildir.)** Şöyle ki fiilinin husûlü, Allah'ın kudret ve iradesinin dahli olmaksızın vasıtasız olarak kulun kudret ve iradesiyle olur. Hiç şüphesiz hiçbir akıllı kimse, muktedir kılma ve imkân vermenin Allah'ın kudretine ya başlangıçta (ibtidâen) yahut vasıtayla dayalı olduğunu reddetmez.

Allah ezelde kulun ne yapacağını bilendir. Allah'ın buna ilişkin bilgisi, bu şeyi kul için ihtiyârî fiil olmaktan çıkarmaz. Örneğin, birisi ne yapacağını bildiği halde kölesine kılıç verdiğinde ve köle de bunu birini öldürmede sarf ederse bu durumda efendinin, kölenin fiiline ilişkin bilgisi kölenin fiilini ihtiyârî olmaktan çıkarmaz. **(İşte bu Mu'tezile'nin mezhebidir.)**

Mu'tezile'nin cumhuru, kulun fiilinin, zorunluluk değil ihtiyâr yoluyla yalnızca kendi kudretinin tesiriyle hâsıl olduğunu benimsemişlerdir. Yine onlar, kudretin fiille eş zamanlı değil fiilden önce yaratılmış olduğunu söylüyorlar. Bu, kudretin fiile başlamadan önce -fiile eş zamanlı ve fiilden sonra değil- yaratılmış ve mevcut olduğu anlamındadır yoksa Eş'arî'de olduğu gibi Allah'ın bu kudreti fiille eş zamanlı yarattığı anlamında değildir.

Kulun kudretinin tesirine dair birçok delil ileri sürdüler fakat bunların ifade ettiği şeyin anlamı tek bir şeye râci olur. Şöyle ki eğer onlara göre kul kendi fiili hususunda ihtiyâr yoluyla müstakil olmazsa emir ve nehiyle sorumlu tutmak geçersiz olurdu. Çünkü kul kendi fiilinin yaratıcı olmadığı ve müstakil olarak var kılıcısı olmadığından aklen bu kimseye bunu "Yap!" ve bunu "Yapma!" denilemez. Aynı şekilde şerî'atın vahiyle getirdiği ve insanları terbiye ve yetiştirme durumu geçersiz olur. Zira fiilini var kılma konusunda bağımsız/müstakil olamayan kimse için terbiye ve yetiştirmenin anlamı olmaz. Övgü ve kınama da anlamsız kalır. Çünkü fiil bu kişiye dayanmadığından dolayı bu kimse kınanmaz ve övülmez. Ayrıca Va'd ve vâdinle bildirilen ödül ve cezanın ortadan kalktığı gibi peygamberlik göndermenin de bir anlamı kalmaz. Çünkü bunlar kendi fiillerini yaratan ve var kılan değildir. Dolayısıyla bunlar nereden ödül ve cezayı hak etsinler ki zira bu fiiller Allah tarafından yaratılmış ve bu durumda ise her şey tersine döner ve peygamberler ve takipçileri cezalandırılır ve firavun ve taraftarları da ödüllendirilir. Böylelikle peygamberliğin bir faydası ve anlamı kalmamış olmaktadır.

Mu'tezile'ye yanıt ise söz konusu bu dayatmaların men edilmesidir: Şöyle ki övgü ve yergi fâiliyet itibariyle değil aksine mahalliyet itibariyle olduğundan bu övgü ve yergide fiilde bağımsızlık şart koşulsun. Bunun sebebi ise bir şey hüsnü, kubhu, noksanlık ve ayıplardan uzaklığı sebebiyle övülür ve yerilir. Bu, o şeyin bunlara mahal olması itibariyledir yoksa bunlarda müessir olması itibariyle değildir. İhtiyârî fiillere terettüp eden ödül ve cezaya gelince bunlar da aklî lüzûm olmaksızın âdet gereği sebeplerine terettüp eden diğer sıradan şeyler gibidirler. Aynı şekilde bize göre "Ateşe dokunma sonra Allah neden yanmayı yaratmaktadır?" demek doğru olmadığı gibi "Neden Allah belli fiiller akabinde ödüllendirip başka fiiller akabinde ise cezalandırıyor? Neden bu her iki fiil türünü tek kılmadı ya da neden bu fiillere zıt karşılık vermedi?" demek de doğru değildir.

Sorumluluk, terbiye etme, peygamber gönderme ve davet bunların kul için fiili yapmaya ve tercih etmeye sebep ve teşvik edici şeyler olabilir ve Allah da bunun akabinde fiili yaratır. Dolayısıyla sebeplere terettüp eden bu ihtiyâra itibarla fiil tâat olur. Bunun tâat olması ise şerî'atın davet ettiği ve çağırıldığı şeye uygun olursa böyle olur ve bunun masiyet olması ise şerî'atın davet ettiği ve çağırıldığı şeye muhalefet ederse böyle olur. Böylece bu ödül ceza için bir alamet olmuş olur yoksa ödül ve cezayı hak etmeyi gerekli ve zorunlu kılan olmaz.

Bize göre kulun fiili kendinde mümkündür ve her mümkün ise Allah'ın makdûrudur. Çünkü yerinde de bilindiği üzere Allah'ın kudreti bütün mümkünleri kapsamaktadır ve Allah'ın makdûru olup da kulun kudretiyle meydana gelen hiçbir şey yoktur. Çünkü bunun sebebi daha önce birçok yerde geçtiği üzer tek bir makdûr hususunda iki müstakil kudretin birleşmesinin imkânsız olmasıdır. Aynı şekilde kesin naslar da buna işaret etmektedir. Örneğin "O her şeye kâdirdir."<sup>177</sup> "O her şeyin yaratıcısıdır."<sup>178</sup> Aynı şekilde kulun fiili de şeydir: "Oysa Allah sizi de, yaptığınız şeyleri de yaratmıştır."<sup>179</sup> ve "dilediğini yapan yalnız O'dur."<sup>180</sup> Dolayısıyla kullara ait bütün fiillerin Allah'ın iradesi, meşîeti, takdiri ve kazâsıyla olduğu sabit olmuştur. Buna yönelik "Eğer küfür Allah'ın kazâsıyla olursa buna rızâ göstermek gerekir. Çünkü kazâyâ rızâ vaciptir. Dolayısıyla lâzım batıldır. Çünkü küfre rızâ küfürdür." denilirse biz de küfrün, Allah'ın kazâsı değil aksine bu kazânın sonucu (makziyy) olduğundan sadece kazâyâ rızâ göstermek gerekir yoksa bu kazanın sonucuna olan şeye rıza göstermek gerekmez deriz.

Aynı şekilde "Eğer fiillerin tamamı Allah'ın iradesiyle olsaydı bu durumda kâfir küfründe ve fâsik da günahında mecbûr olmuş olur. Dolayısıyla bu ikisini imân ve tâatle sorumlu tutmak mümkün değildir." denirse biz de buna yanıt olarak, Allah'ın onların küfür ve günahını yine onların kendi ihtiyârıyla murat etmiştir. Bundan dolayı cebir söz konusu olmaz deriz. Yine Allah'ın bunlardan küfür ve günahın kendi tercihleriyle olacağını bilmesi, Ebû Leheb'in imânla mükellef kılınması gibi muhâl olan bir şeyle sorumlu tutmasını zorunlu kılmaz. Çünkü ezelde Allah, onun imân etmeyeceğini bilmiş ve bunu kazâ kılmış ve de bunu bildirerek murat etmiştir. Zira et-Tüsterî'nin de işaret ettiği gibi ilim, malûma tabidir.

Allah'ın küfrü kazâ kılmasının anlamı O'nun ilminin kadîm ilimle celiyyede olanın sırrıdır

Ve bundan sonra ise ezeli kudretiyle bilgisine mutabık şekilde bunu ortaya çıkarmasıdır. Aynı şekilde Beyzâvî'nin "ama onların iman edecekleri yoktu." şeklindeki sözü hakkında "istidatlarının bozukluğu sebebiyle ve Allah'ın onları başarısız kılmaları ve de Allah'ın onların küfür üzere öleceklerini bilmesinden dolayı onların imân etmeleri mümkün olmamıştır." şeklindeki sözü de bunu teyit eder niteliktedir. Ancak Beyzâvî'nin "Allah'ın onların küfür üzere öleceklerini bilmesinden dolayı" bu sözüne "Allah'ın bilgisinin onların imânlarının yokluğu için bir neden olmadığı" şeklinde itiraz edilmiştir. Çünkü ilim ma'lûma tabidir bunun tersi söz konusu değildir. Bazı âlimler ise bilginin onların küfrü için neden/illet ve olması ve imânlarının yokluğu için sebep olmasının geçersiz ve batı olduğunu söylemişlerdir.

Dahası bunun, bırakın âlimleri sıradan insanlara bile gizli kalmadığını söylemişlerdir. Zira ed-Deyyân olan Allah'ın bilgisinin, küfür ve masiyete illet olması sapkın ve azgın grupların sözüdür. Ayrıca Beyzâvî gibi bir âlim, bu tür bir hataya düşmekten uzaktır. Fakat Beyzâvî'nin

<sup>177</sup> Fussilet 41/39.

<sup>178</sup> En'âm 6/102.

<sup>179</sup> Sâffât 37/96.

<sup>180</sup> Burûc 85/16.

“O’nun bilgisi” sözünün, “onların istidâtlarının bozukluğu sebebiyle” sözüne atfetmesinin zâhiri bu anlamı vehmettirmektedir. Dolayısıyla Beyzâvî’nin sözünün, zâhirinden çevrilerek tevil edilmesi gerekir. Şöyle ki, Beyzâvî’nin muradının, Allah’a malûm olan küfürleri üzere ölümleri olduğu ya da bilgi hüküm için illet kılınır ve onların küfür üzere öleceği manasına hamledilir. Dolayısıyla anlam şöyle olur: Yalanladıklarından ötürü nice geçmiş toplulukları helâk ettik. Ya da anlam şöyle olur: Onların imân etmeyeceklerini bildiğimden onları helâk ettik. İşte bundan dolayı buradaki illet, ilerde de geleceği üzere- ma’lûm yani onların imânlarının yokluğu olmuş olmaktadır. Fakat Allah’ın bunu bilmesi, Allah’ın bilgisinin geleceği kapsamış olmasındandır. Dolayısıyla ilmin vasıta kılınması, ma’lûmun ispatı içindir yoksa bilginin illiyetini ifade etmek için değildir. Bunu iyice anla!

Bu noktadaki inceleme konuları çoktur fakat bu fakirin bu kısa risâlesi bunları açıklamaya yetmez. Ancak bu konular kitaplarda ayrıntılı şekilde zikredilmiş olduğundan seni bu kitaplara başvurabilir ve ayrıntıyı bunlardan alabilirsin.

**(Ya da insan fiilleri zorunluluk ve ıztırâr yoluyla olur)** bu cümle “ya da insan fiilleri zorunluluk olmaksızın olur” cümlesine matuftur. **(ki bu mezhep ise felâsifenin mezhebidir.)** Yani insanın ihtiyârî fiilleri zorunluluk ve ıztırâr yoluyla insanın kudretiyle vâki olur. Fakat bu söz filozofların meşhur mezhebine göredir, ki bu tesirin, akıllar ve tabiatlar gibi, vasıtalara dayandırılmasıdır. Nitekim onlar şöyle diyorlar: Zorunlu Varlık (Vâcibü’l-vücûd), hakikî basit olduğundan kendisinden yalnızca tek bir şey sadır olur. Sâdır olan bu ilk şey ise *İlk akıl*’dır ki zaten şer’atte bu İlk akıl Cebrâil diye isimlendirilir. Bazen bu İlk akıl’da iki ciheti itibara alırlar. Bunlar İlk akıl’ın varlığı ve imkânıdır. Onlar ilk itibar olan varlığı, ikinci fiilin illeti kıldılar. İkinci itibar olan imkânı ise İlk felek için illet kıldılar.

Diğer bazıları ise bu iki ciheti İlk akıl’ın kendi varlık ve imkânına müteallık kılmışlardır ve dolayısıyla ilk itibarı, İkinci akılın illeti ve ikinci itibarı ise İlk feleğin illeti kılmışlardır. Bazen de bu İlk akılda üç ciheti varsaymışlardır. Bunlar, İlk akılın kendinde varlığı, İlk akılın başkasıyla zorunluluğu ve İlk akılın imkânıdır. Bunlar, İlk akılın kendindeki varlığına itibarla İkinci aklın, İlk aklın başkasıyla zorunlu oluşuna itibarla nefsin ve İlk akılın imkânına itibarla feleğin sâdır olduğunu kabul etmişlerdir. Hatta bazen İlk akıl’da dört cihet var sayıp onun başkasına ilişkin bilgisini de eklediler. Böylece onun imkânını feleğin heyûlâsı için illet kıldılar ve onun bilgisini de bu feleğin sûreti için illet kılmışlardır. Böylelikle bu aynen onuncu akla gelinceye kadar ikinci akılda da böyle devam eder. Bu onuncu akıl, suflî âlemin heyûlâsında müessir olan Ay feleğinin bir mertebesinin sıfatıdır. Müessir olan Ay feleği, feleksel hareketlerden ve yıldızların ittisalinden hâsıl olan istidatlardan kendine erişen şey sebebiyle sûrete, nefse, araz ve anasıra feyizde bulunur.

Bu fikir zâhir itibarıyla her ne kadar batıl olsa da fakat hükemâdan muhakkikler bu görüşü tevil edip şöyle demişlerdir: Allah bütün hâdislerin fâilidir ve bütün varlıklar vasıtasız şekilde Allah’a dayanmaktadır. Ki bu Ehl-i hakkın da mezhebidir. Ayrıca filozofların bazı ibarelerden anlaşılan “vasıtalar” ise yalnızca şartlar ve âletler konumundadır. Yine eğitim sırasında toleranslı davranıp bu şart ve âletlere vasıtalar demektedirler. Platon’dan “Âlem küre; Yeryüzü merkez; insan hedef; felekler yay; olgu-olaylar oklar; Tanrı okçu; kaçış nerede/nereye?” şeklinde nakledilen şey bunu ihsas ettirmektedir. Muhakkik et-Tûsî *Şerhü’l-işârât* eserinde şöyle demiştir:

Ebü’l-Berekât el-Bağdâdî bu filozofları kınayarak onların aşağı mertebedeki ma’lûmatı orta mertebedekine ve orta mertebedeki ma’lûmatı ise yüksek mertebedekine nispet ettiklerini söyler. Burada gereken şey, hepsinin ilk İlke’ye nispet edilmesidir. Böylece tüm mertebeler, İlk İlke’nin feyzi için hazırlayıcı şartlar olmuş olur. Fakat Ebü’l-Berekât el-Bağdâdî’nin bu eleştirisi lafzî bir eleştiriye benzemektedir. Çünkü herkes, bütün varlıkların Allah’tan sâdır olduğu ve varlığın mutlak surette O’nun ma’lûlü olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Her ne kadar bunun eğitiminde mütesahil ve toleranslı davranışlar da bu ortaya koydukları ve meselelerini üzerine inşa ettikleri şeyle çelişik değildir.

Ayrıca bunun *el-Kâdî Mir* üzerine yaptığı hâşiyesinde Muslihüddin el-Lârî el-Ensârî de bunun toleranslı bir görüş olduğunu kabul etmiş ve böyle nakletmiştir.



Eğer “Hükemâ mezhebiyle Mu‘tezile mezhebi arasındaki farkın ortaya çıkmayacağı çünkü zorunluluk ve ıztırârın yokluğu kudretin zâtına nispetledir fakat irade ve bunun dışındaki şeylerden oluşan şartların tamamlanmasıyla beraber burada sadece zorunluluk ve ıztırâr bulunur. Bu ise zâtına nispetle ihtiyârla çelişir. İşte bundan dolayıdır ki nitekim *Ḳavâ'idü'l-'akâ'id*'de şöyle denilmiştir: Hükemâ mezhebiyle Mu‘tezile mezhebine göre Allah kul için irade ve kudreti zorunlu kılar ve bu irade ve kudret ise makdûrun varlığını zorunlu kılar.” denilirse buna karşılık olarak ben de şöyle derim: Mu‘tezile'ye göre değil de hükemâyâ göre müşâhade edilen bu düzen, mümkünlerin en kusursuzu olduğundan bu durumuna göre yine Mu‘tezile'ye göre değil aksine hükemâyâ göre kulların kendi fiillerinde zorunlu olmaları (muztarr) gerekir. Bununla beraber bazı Mu‘tezilîlere göre kullara ait fiillerin kuvveden fiile çıkışının, kulun kudretinin tesiriyle olması mümkündür. Ancak bu, zorunluluk (vücûb) derecesine ulaşmayan sırf rüchânla ve diğer şartların beraberliğiyle olur. Bazısına göre ise zorunluluk (vücûb) derecesine ulaşan sırf rüchânla diğer şartların beraberliğiyle olur. Dolayısıyla musannif Sâdık el-Kayserî zikrettiği şeyle *Ḳavâ'idü'l-'akâ'id*'in sabibinin zikrettiği şey arasında bir çelişki yoktur.

Bazı muhakkik âlimler, İmâmü'l-Harameyn'e ait mezhebin, filozofların meşhur mezhebiyle uyduğuna söylemişlerdir. Fakat bu görüş İmâmın [yani İmâmü'l-Harameyn'in] benimsediği görüşün aksinedir. Nitekim muhakkik Teftâzânî *Şerhü'l-mekâsîd*'de kitaplarda meşhur olan ve İmâmü'l-Harameyn'e nispet edilen bu görüşün, İmâmü'l-Harameyn'in *el-İrşâd* ve diğer kitaplarında izah ettiği şeyin tersine olduğunu söylemiştir. Çünkü İmâmü'l-Harameyn, Allah dışında başka yaratıcının olmadığını, mutlak yaratıcının Allah olduğunu ve bütün hâdis varlıkların Allah'ın kudretiyle hâdis olduklarını ki kulun kudretinin taalluk ettiği şeyle ve kulun kudretinin taalluk etmediği şey arasında hiçbir farkın olmadığını söylemiştir. Bu bağlamın tahkiki sana açık oluncaya kadar et-Teftâzânî'nin bu sözünü iyice düşün!

**(Bu zikredilen bu mezheplerden yedi mezhep meydana geldi. Sekizinci mezhebe gelince)** musannif buna “Dahası sekiz mezhep vardır.” sözünü işarette bulunmuştu. **(bu mezhep ise “Bizler, kulun kendi fiilindeki dahlini biliyor ve kesin surette idrak ediyoruz.)** kulun fiildeki dahli tayin üzere değildir. **(fakat bu dahlin hangi yön ve hangi yolla olduğunu bilmiyoruz.” şeklinde sabittir.)** Yani bu dahlin hakikati ve künhüne vakıf değiliz. Çünkü bu akıllara gizli kalan bir şeydir. Bunu ancak sırlara vâkıf olan ve mülkün sahibi Allah, bu dahlin hangi yön ve hangi yolla olduğunu bilir. Yani O, kulların ihtiyârî fiillerinin hangi vecihle hasıl olacağını ve hangi yolla hasıl olmayacağını bilir.

Râgıb, *Sefînetu'r-Râgıb* adlı eserinde Şeyh İbrâhim el-Halebî'nin [*el-Lüm'a fi'l-hudûsi ve'l-kidemi ve'l-kazâ ve'l-kader* adlı] risâlesinden naklederek şöyle demektedir:

Bil ki bu mesele kaderin sırrından bir sır olduğundan bu konudaki fikrî mukaddimeler eksik kalmıştır. Bundan dolayı şârihü'l-mekâsîd [et-Teftâzânî], bu konuda Hüccetü'l-İslâm el-Gazzâlî'den nakilde bulunarak şöyle demiştir: Zorunlu olarak hem pür cebir hem de delil yoluyla kulun kendi fiilinin yaratıcısı olması geçersiz olmuştur. Dolayısıyla itikât konusunda mutedil ve dengeli olmak gerekmektedir. Bu itidâl ve denge ise kulun fiili yaratma ve var kılma olarak Allah'ın kudretiyle ve kesb diye ifade edilen ve taallukun bir yönü olarak da kulun kudretiyle olur. Alıntı bitti.

Şunu da ifade etmek gerekir ki kesb diye ifade edilen bu taalluk, tayin edilmiş olmadığından Râgıb'ın sözü, bu taallukun nefsü'l-emir'de bir hakikatinin varlığını gerektirmektedir. Ancak bunun künhü bilinmemektedir. Dolayısıyla bu gayb âleminden bir şey olmakta fakat Allah'a tam bir yönelimle ya da ilhâmla yahut hads yoluyla bir kimse için bu hakikat ve künhün husûle gelmesi mümkündür.

**(Dualarım, varlıkların efendisi Hz. Muhammed'e olsun. Bu risâleyi yazmam insanlar uykudayken seher vaktinde tamamlandı. Günahlardan dolayı el-Bârî olanın affını umuyorum.)**

Musannif es-Sâdık el-Kayserî, teberrük için ve risâleyi kerîm olan nebîye sâlat ile bitirmek ve de Allah'a muhtaç olduğunu ve beşeriyet gereği kendisinden sâdır olan şeyleri O'nun bağışlamasını umduğundan bu sözü burada ifade etti.

Bil ki tevhidin üç mertebesi vardır. Bu mertebelerin en aşağısı fiilin tevhidi mertebesidir. Bu ise aynü'l-yakin ya da ilmü'l-yakin veyahut hakkü'l-yakin şekilde varlıkta Allah'tan başka bir müessirin olmadığını gerçekleştirmektir. İşte bu durum ya fikrî kuvve örtüsünün ötesine geçmek ya da nübüvvet kandilinden istifade etmek suretiyle İmâm Eş'arî ve İmâm Mâtürîdî için açığa çıkmıştır. Daha önce geçen şeylerden bildiğin üzere her ne kadar müteahhirûn hükemâdan meşhur olan şey bunun tersine olsa da aynı şekilde muhakkik hükemâ da böyle söylemişlerdir.

Tevhidin bu mertebesi, Allah'ın yolunu tutan sâliklerin ilk futûhâtındandır. Bu mertebenin neticeleri ise, Allah'a tevekkül etmektir, ki bu, insanın bütün işlerini hakikî fâile havale etmesidir ve ayrıca varlığıyla O'na tâat için çaba sarf etmesi ve O'nun kazâsına rızâ göstermesi ve de bunlar dışında va'z kitaplarında zikredilen şeylere ittiba etmesidir.

Bu mertebelerin ikincisi sıfatların tevhidi mertebesidir. Bu mertebede tüm kudretler şâmil olan Allah'ın kudretinde mündemiç olarak görüldüğü gibi bütün bilgiler de kâmil olan Allah'ın ilminde yok olmuş şekilde görülür. Dahası her kemâl hali Allah'ın kemâlinin aydınlanmasından bir huzme olarak görülür. Tıpkı güneşin tecellî ettiğinde ışınları varlıkları yayılması durumunda olduğu gibi. Bu mertebeye varmamış kimse belki de varlıkların güneşin ışığı için ortak olduklarını inanır. Fakat basiret sahibi kimse bu ışınların tamamının güneşin ışığı olduğunu ve bu ışıkların varlıkların kabiliyetlerin göre münasip olmalarına bunlara göründüğünü bilir. Bu merite ilk mertebeden daha yüksek ve ilk mertebeyi zorunlu kılar.

Üçüncü merite zâtın tevhidi mertebesidir. Burada işaret yok olur ve ibare görünmez olur. Bu merite derin bir okyanus olup, bunun izah edilmesi hususunda ince bir düşünümeye ihtiyaç duyulur. Ancak yine de bunun tahkik edilmesinde seçkin Nebî ve onun hayırlı âliden bize nakledilen sözler yeterli olmaktadır. İşte bu, kulların ve mülkün sahibi olan Allah'ın yardımıyla -başlangıç O'dan ve dönüş de O'nadır- ef'al-i 'ibâd hususunun beyanı hakkında önsözde kendisine işaret edilen fâzıla ait risâlenin şerhi için ortaya koyduğumuz şeyin sonudur.

Ben, varlıkların ve kulların en zayıfı ve pişmanlık günü Allah'ın rahmet ve bağışlamasına çokça muhtaç, fâzılın öğrencilerinden -Allah bunların fiillerini sevdiği ve razı olduğu şeye muvaffak kılsın- es-Seyyid İzzet Ahmed b. Hüseyin ed-Divrîkî'yim. Benim bu risâleyi okuyan salâh sahibi kimselerden ricam, hemencecik beni yargılamasınlar. Çünkü benim bu konudaki müktesebatım azdır. Bütün hamdler bu risâleyi tamamlamaya muvaffak kılan Allah'a olsun. Salât ise varlıkların hayırlısı efendimize ve onun kıymetli âile ve ashâbına olsun. Bu risâle önündekileri gördüğü gibi arkasındakileri de gören peygamberin hicretinin 1258 yılında tamamlanmıştır.

### Kaynakça

Ahmed Âsım Efendi. *Risâle-i irâde-i cüz'iyeye*. İstanbul: Darü't-Tıbbâ'ati'l-Ma'mûre, 1. Basım, 1285/1868.

Ahmed el-Mar'aşî ed-Debbâğî. *er-Risâletu'l-mün-ciye min vesveseti'l-Mu'tezile ve'l-Cebriyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ahmed Paşa, 346, 201a-258b.

Akkirmânî, Muhammed b. Mustafa. *Risâle-i irâde-i cüz'iyeye*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, 939, 138a-160b.

Altun, Hilmi Kemal. *Osmanlı Müelliflerince Yazılan Kazâ-Kader Risâleleri ve Taşköprüzâde'nin "Risâle Fi'l-Kazâ Ve'l-Kader" Adlı Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Altun, Hilmi Kemal. "Taşköprüzâde'nin Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader Adlı Eserinin Tahkikli Neşri". *Adıyaman Üniversitesi İslami Bilimler Fakültesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 6 (Nisan 2020), 1-37.

Arpaguş, Hatice K. "Mâtürîdîlik ve Osmanlı'da İrâde-i Cüz'iyeye Yorumu". *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*. ed. Fuat Aydın-Metin Aydın-Muhammed Yetim. 243-262. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 1. Basım, 2019.

- Atay, Hüseyin. *Kur'ân'da İmân Esasları ve Kader Sorunu*. Ankara: Atay Yayınları, 5. Basım, 2015.
- Birgivi, Muhammed b. Pîr Alî. *et- Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-sîretü'l-Ahmediyye*. thk. Muhammed Rahmetullah Hâfız en-Nedvî. Dîmeşk: Darü'l-Kalem, 1. Basım, 1432/2011.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. thk. Mahmût Ömer ed-Dimyâtî. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1433/2012.
- Devvânî, Celâluddin. "Halku'l-a'mâl". *er-Resâilu'l-Muhtâra*. thk. Seyyid Ahmed Toyserkânî. 63-76. İsfehân: Kütüphanê-i Umûmî-yi İmâm Emîrû'l-Mü'minîn 'Alî, 1. Basım, 1405/1984.
- Divrîkî, İzzet Ahmed b. Hüseyin. *Şerhu Risâleti'l-irâdeti'l-cüz'iyye*. İBB Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, 1287, 36b-48a.
- Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed. *Kitabu't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Arûşî. Ankara: Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1. Basım, 1423/2003.
- Ebû Naîm Ahmed el-Hâdimî. *Risâle fi ef'ali'l-ibâd*. Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Burdur İl Halk, 973/10, 26a-26b.
- Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Hâfızuddin Abdullah b. Ahmed. *Şerhu'l-Umde*. thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmâîl. Kâhire: el-Mektetu'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1. Basım, 2012/1432.
- es-Sâdık el-Kayserî. *Risâle fi 'a'mâli'l-ibâd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 813, 47b.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Qavâ'idü'l-aqâ'id fi't-tevhîd*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 5. Basım, 1432/2011.
- Güdekli, Hayrettin Nebi. "Müteahhirîn Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İrâdenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde'nin Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye'sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41 (2019), 85-129.
- Gümülçinevî, Muhammed b. Ahmed. *Risâle fi'l-irâdeti'l-cüz'iyye ve ef'ali'l-ibâd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3570, 20a-33b.
- İbn Hümâm, Kemâluddîn. *el-Müsâqere*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd. Kâhire: el-Matba'atü'l-Mahmûdiyye, 1. Basım, 1389/1969.
- İcî, Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed. *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-keâm*. Beyrût: 'Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1327/1999.
- Karadağ, Çağfer. "İnsan Fiilleri". *Kelam El Kitabı*. ed. Şaban Ali Düzgün. 403-418. Ankara: Grafiker Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Karsî, Dâvûd b. Muhammed. *Risâle fi'l-ihtiyârâti'l-cüz'iyye ve'l-irâdâti'l-kalbiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmet Asım Bey, 720, 14a-23a.
- Köksal, Asım Cüneyd. "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 28 (2012), 1-43.
- Köksal, Asım Cüneyd. "Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (2016), 101-132.

- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebşîratu'l-edille fî uşûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 1423/2003.
- Özler, Mevlüt. *İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1. Basım, 2010.
- Pehlevânî, Mûsâ Efendi et-Tokâdî. *Risâletu'l-ihtimâlâtî'l-vâkı'a fî ef'âli'l-'ibâd*. Ankara Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, 1141/28, 170b-171a.
- Rizevî, Muhammed b. Hasan. *Hâşiye 'alâ risâleti ihtimâlâtî'l-vâkı'a fî ef'âli'l-'ibâd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey, 710, 73b-75a.
- Sadrüşşerâ es-Sânî, Ubeydullah b. Mes'ûd. *et-Tavzîh fî halli gavâmizi't-tenkîh*. thk. Zekeriyâ Umeyrât. 2 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2. Basım, 1996/1416.
- Sadrüşşerâ es-Sânî, Ubeydullah b. Mes'ûd. *et-Tavzîh şerhü't-tenkîh*. thk. M. Adnân Derviş. 2 Cilt. Beyrût: Şeriketü Dâri'l-Erkam, 1. Basım, 1419/1998.
- Soysal, Mehmet Fatih. "Kütahyalı Ahmed Âsım Efendi'nin el-Mebâhisü'd-Defîniyye fî Hakki'l-İrâdetü'l-Cüz'iyye Adlı Eserinin Neşri". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2015), 31-68.
- Şehristânî, Abdülkerim. *el-Milel ve'n-Nihal*. thk. Muhammed Seyyid Kîlânî. 2 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1. Basım, 1404/1983.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Mağâsîd*. thk. Abdurrahmân Umeyra. 5 Cilt. Beyrût: 'Âlemu'l-Kütüb, 2. Basım, 1422/2001.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-'akâ'id*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kâhire: Mektebetu'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 11. Basım, 1308/1987.
- Tûsî, Nasîruddin et-. *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*. thk. Süleymân Dünyâ. Kâhire: Dârü'l-Me'ârif, 3. Basım, ts.
- Ünverdi, Veysi. "İslâm Kelâmında Kesb Doktrini". *IV. Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi*. ed. Bülent Cercis Tanrıtanır - Amenah Manafidizaji. 505-517. Mardin: İksad Yayınları, 2018.
- Watt, W. Montgomery. *İslâmın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*. çev. Arif Aytekin. İstanbul: Bereket Yayınları, 1. Basım, 2011.

#### المصادر العربية

- شرح الإشارات والتنبيهات؛  
أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر بن حسين التيمي البكري الرازي (ت. 606هـ/1210).  
تحقيق: علي رضا نجف زاده، مؤسسة جاب. انتشارات دانشگاه تهران، طهران 11386هـ/1967م.
- الأعلام؛  
خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركليّ دمشقيّ (ت. 1396هـ/1976م).  
دار العلم للملايين، بيروت 1423هـ/2002م.
- تبصرة الأدلة؛  
أبو المعين ميمون بن محمد النسفيّ (ت. 508هـ/1115م).  
تحقيق وتعليق حسين آتاي. شعبان علي دوركون، نشریات رئاسة الشؤون الدينيّة، أنقرة 2004م.
- تاج التراجم؛

- أبو الفداء زين الدين أبو العدل قاسم بن قُطْلُوبِغا السُّودَوِيِّ الحنْفِيّ (ت. 879هـ/1474).  
تحقيق: محمد خير رمضان يوسف، دار القلم، دمشق 1413هـ/1992م.
- تاج العروس من جواهر القاموس؛  
أبو الفيض محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني مرتضى الزبيدي (ت. 1205هـ/1791م).  
تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، القاهرة 1418هـ/1997م.
- التعريفات؛  
علي بن محمد بن علي السيد الشريف الجرجاني (ت. 816هـ/1413م).  
تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت 1405هـ/1984م.
- التوضيح لمن التنقيح في أصول الفقه؛  
صدر الشريعة الأول/ الثاني عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري الحنفي (747هـ/1346م). تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية،  
1416هـ/1996م.
- حكمة العين؛  
نجم الدين علي بن عمر بن علي الكاتبي القزويني (ت. 675هـ/1277م).  
تحقيق: صالح آيدين، تركيا يازما أترلر قرومي، استانبول 2016م.
- سير أعلام النبلاء؛  
شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قليماز الذهبي (ت. 748هـ/1347م).  
تحقيق: لجنة وأشرف على التحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت 1417هـ/1996م.
- شرح التلويح على التوضيح لمن التنقيح في أصول الفقه؛  
سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الشافعي (ت. 793هـ/1391م).  
تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت 1416هـ/1996م.
- شرح المواقف؛  
علي بن محمد الشريف الجرجاني (ت. 816هـ/1413م).  
تحقيق محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت 1419هـ/1998م.
- شرح المقاصد؛  
مسعود بن عمر بن عبد الله الشهير بسعد الدين التفتازاني (ت. 892هـ/1390م).  
تحقيق وتعليق عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت 1419هـ/1998م.
- شرح العقائد المحشّي بعقد الفريد على شرح العقائد؛  
مسعود بن عمر بن عبد الله الشهير بسعد الدين التفتازاني (ت. 892هـ/1390م).  
محمد علي، مكتبة البشرية، كراتشي . باكستان 1430هـ/2009م.
- الطريقة المحمدية والسيرة الأحمديّة؛  
محمد بن علي البركوي (ت. 983هـ/1573م).  
تحقيق محمد رحمة الله حافظ محمد ناظم الندوي، دار القلم، دمشق 1432هـ/2011م.
- صحيح البخاري؛  
أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت. 256هـ/870م).  
تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر دار طوق النجاة، بيروت 1423هـ/2002م.
- صحيح مسلم؛  
مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيريّ النيسابوريّ (ت. 261هـ/875م).  
تحقيق نظر بن محمد الفارياي أبو قتيبة، دار طيبة، الرياض 1427هـ/2006م.



– عنمانلي مؤلفلري؛

بروسلي محمد طاهر (ت. 1861هـ/1925م).

مطبعة عامره، إستانبول ١٣٣٣هـ.

– مختار الصحاح؛

محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي (ت. 666هـ/1268م).

دار الحديث، القاهرة 1424هـ/2003م.

– المسامرة شرح المسامرة في العقائد المنجية في الآخرة؛

كمال الدين محمد بن محمد الشافعي المعروف بابن أبي شريف المقدسي (ت. 906هـ/1502).

تحقيق كمال الدين قارئ. عزّ الدين المعيش، المكتبة العصرية، بيروت 1325هـ/2004م.

– معجم المؤلفين؛

عمر رضا بن محمد راغب بن عبد الغني كحلّالة (ت. 1408هـ/1987م).

مكتبة المثنى. دار إحياء التراث العربي، بيروت 1395هـ/1776م.

– الوافي بالوفيات؛

صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي (ت. 764هـ/1363م).

تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركّي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت 1442هـ/2000م



# ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi  
Journal for Religious Studies

*ATEBE Dergisi | Journal of ATEBE*

e-ISSN: 2757-5616 | Haziran / June 2021/1, 5: 105-119

## Erken Dönemin Ahlâk Tasavvuru Doğrultusunda Tasavvufun Din Bilimleri Arasına Girmesi

*The Incorporation of Sufism into Religious Studies in Line with the Understanding of Morality of the Early Period*

**Fatma Gülseroğlu**

Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tasavvuf Anabilim Dalı  
M.A. Student, Istanbul University, Institute of Social Sciences, Department of Tasawwuf  
İstanbul, Turkey

[fatmaglser@gmail.com](mailto:fatmaglser@gmail.com)

[orcid.org/0000-0002-0198-8132](https://orcid.org/0000-0002-0198-8132)

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 8 Mayıs/May 2021

**Kabul Tarihi /Date Accepted:** 29 Mayıs/May 2021

**Yayın Tarihi / Date Published:** 15 Haziran/June 2021

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran/June

**Atıf / Cite as:** Gülseroğlu, Fatma. "Erken Dönemin Ahlâk Tasavvuru Doğrultusunda Tasavvufun Din Bilimleri Arasına Girmesi = The Incorporation of Sufism into Religious Studies in Line with the Understanding of Morality of the Early Period". *ATEBE* 5 (Haziran 2021), 105-119. <https://doi.org/10.51575/atebe.935051>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

**Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Fatma Gülseroğlu**).

**Copyright** © Published by Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, 06050 Turkey. All rights reserved.

**CC BY-NC-ND 4.0** | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial NoDerivatives International License.

## Erken Dönemin Ahlâk Tasavvuru Doğrultusunda Tasavvufun Din Bilimleri Arasına Girmesi

### Öz

Ahlâk konusu dinler üstü konuşulan ve tartışılan evrensel bir olgudur. Her toplumun kendi sosyolojik ve psikolojik durumlarına bağlı olarak kabul ettiği ahlâkî değerler mevcuttur. İslam, Arap toplumuna geldiği ilk andan itibaren toplumun sahip olduğu ahlâkî değerleri düzenleme ve yenilemeye başlar. Düzenlenen ve yenilenen ahlâkî değerlerde örnek insan olarak ise Hz. Peygamber gösterilir. Bu çerçevede Hz. Peygamberin vefatından sonra İslam toplumunda oluşan karışıklıkların ahlâkî sonuçları ve toplum içinde bozulmalara tepki hareketi olarak ortaya çıkan sûfilerin eleştirileri meydana gelir. Her ne kadar fıkıh ve kelam alanları teşekkül süreçlerinde farklı konular üzerinde tartışsalar da ahlâk konusuna ait özel bir bölüm fıkıh ve kelam alanında mevcut görünmez. Sûfiler, İslam din bilimlerinde ahlâk alanının göz ardı edilmesini eleştirir ve bu eksiliğin giderilmesi gerektiğini savunur. Erken dönemde yaşamış olan sûfiler ise bu açıklığın kapanması ve İslam düşüncesinin tekâmüle ermesi için çözümün tasavvuf olduğunu iddia ederler. Bu durumu meşrulaştırmak için de tasavvufun kelam ve fıkıh alanı gibi bir bilim olduğunu ispatlama yolunda eserler kaleme alırlar. Bu süreçte ise tasavvuf pratik ve zühd esaslı bir anlayıştan, diğer din bilimleri gibi bilgi çıkartan bir ilme dönüşür.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, İlm-i Bâtın, Ahlâk, Âdâb, İstinbat.

## The Incorporation of Sufism into Religious Studies in Line with the Understanding of Morality of the Early Period

### Abstract

The issue of morality is a universal phenomenon that is spoken and discussed above religions. There are moral values that every society accepts depending on their sociological and psychological conditions. From the first moment Islam came to the Arab society, it began to organize and renew the moral values of the society. As a model of the regulated and renewed moral values, The Prophet is shown. In this context, the moral consequences of the confusion in the Islamic society after the death of the Prophet and the criticisms of the sufis who emerged as a reaction to the corruption in the society occur. Although the fields of *fiqh* and *kalam* discuss different issues in their formation processes, a particular section on morality does not appear to exist in the fields of *fiqh* and *kalam*. The sufis criticize the neglect of the field of morality in Islamic disciplines, and highlight the need of elimination of this deficiency. Sufis who lived in the early period claim that the solution that would fill this gap and help Islamic thought reach perfection is sufism. In order to justify this claim, they produce works attempting to prove that sufism is an independent discipline like *kalam* and *fiqh*. In this process, sufism transforms from a practical and ascetic understanding into a discipline that produces knowledge like other religious disciplines.

**Keywords:** Sufism, İlm-i Bâtın, Morality, Âdâb, İstinbat

### Extended Abstract

The common problem that is generally discussed in heavenly religions and other beliefs is the question of how to eliminate one's moral deficiencies and reach perfection. This debate, which occurs in different forms in every thought system, has been seen under the title of "virtuous man" in philosophy since Socrates. In other words, the necessity of this process, which we will define as the moralizing process of the human, is based on the instinct of being perfect and flawless in human nature. When we look at the religion of Islam, the moral values that existed in the age of ignorance are rearranged in line with the Prophet and his teachings, since he was accepted as the model of the perfect human being. From the moment the religion of Islam came, Muslims endeavor to learn these revised moral values and how to apply them from the Prophet, and pursue their lives accordingly. After the death of the Prophet, different approaches and groups emerged in the Islamic society and there had been disagreements on many issues, including morality between these different approaches. The formation of *kalam* and *fiqh* before sufism seems to be among the reasons that delay the foundation of the moral issue. Although there had been some approaches to moral issues from a theological and juridical point of view, a fully composed deed of reason did not exist. Among the Islamic scholars, there are those who advocate the philosophical approach to morality as well as those who consider ethics to be included in the field of *fiqh* because it belongs to the realm of human acts. Mu'tezile can be given as an example for those who defend the philosophical moral approach. As a result of establishing his system of thought on the principle of justice, he

argues that the mind of a person should be able to distinguish between right and wrong in order to be in a responsible state. In addition, within the framework of the moral problem, there is a group that emerged as a reaction to the sociological course towards the end of the first century. The reaction is that these people, who call themselves sufis, leave cities and turn away from society. Sufis reach at a certain position because the society respects them. Sufism's gaining reputation in the society causes some people with bad intentions to act as if they are the passengers of this road, although they are not among the sufis... Moreover, the increasing popularity of the sufis in society had been causing problems for the jurists, who had been ruling the cities, and also for Islamic scholars. In this respect, it is seen that the works written in the fourth and fifth centuries AH, namely in the establishment period of sufism, aims at placing the problems in the control of the system within a certain framework. In order to justify this situation, they write works to prove that sufism is an independent discipline such as *kalam* and *fiqh*. This process, which starts with Cuneid-i Baghdadi, continues with Serrac, Kelabazi, Kuşeyri and Hücvirî. In this process it was seen that; sufism is not just about conscientiousness and struggle. These are just the parts of the first stage of its method. The second stage of its method is the *istinbat* method, which is also the method of *fiqh*. It was explained that Serrac, who regarded *fiqh* and sufism as forms of Islamic law, described *fiqh* apparent '*ilm*', and sufism as '*ilm*'. Sufism expresses that the lifestyle of the Prophet is conveyed to Muslims in every period. The nature of the *adab* sections in the sufi works reveals here. The ways of knowledge and reconciliation of the sufis, who emphasize the relationship between knowledge and action, differ according to their understanding of manners. For this reason, to examine *adab* in the sufi works means to find evidence for sufism's claim. When we look at the *Adab* section from this aspect, it becomes clear why Serrac allocated the most extensive discussion to *adab* in his work.

## Giriş

Semâvi dinler ve sair inançlar dâhil genel olarak üzerinde tartışılan ortak problem, insanın noksanlıklarından arınıp kemale nasıl ereceği sorunudur. Her bir düşünce sisteminde farklı şekillerde zuhûr eden bu tartışma kendini felsefede Sokrates'ten itibaren "erdemli insan" başlığı altında gösterir. Bir diğer deyiş ile insanın ahlâklanma süreci olarak tanımlayacağımız bu sürecin elzem görülmesi insanın tabiatında var olan mükemmel ve kusursuz olma güdüsüne dayanır. İslam dinine baktığımızda ise, ahlâklî-kâmil insan olarak Hz. Peygamber kabul edildiği için cahiliye devrinde mevcut olan ahlâklî değerler vahiy ve onun öğretileri doğrultusunda yeniden düzenlenir. İslam dini geldiği andan itibaren Müslümanlar revizyon edilen bu ahlâklî değerleri ve onu tatbik etmeyi Hz. Peygamberden öğrenerek yaşamlarını buna göre sürdürmeye çaba gösterirler. Hz. Peygamberin vefatından sonra ahlâk dâhil birçok konuda ihtilafa düşen İslam toplumu içerisinde farklı yaklaşımlar ve gruplar ortaya çıkar. Bu farklılığın temelde iki sebebi vardır; ilki toplum içi yaşanan siyasi ve sosyolojik hadiseler, diğeri ise fetihlerin geniş coğrafyalara yayılması sonucu tanışılan kadim gelenekler... İhtiyaca binaen kalam ve fıkım tasavvuf alanından daha erken teşekkül etmesi, ahlâk konusunun temellendirilmesini de geciktiren sebeplerden biri olarak gözüktür. Her ne kadar kelâmî ve fikhî açıdan ahlâka dair konular hakkında yaklaşımlar zuhûr etse de tam olarak müteşekkil bir ameli akıl tasavvuru vâkî olmaz.

İslam bilim adamlarının içerisinde ahlâklî, insan fiilleri içerisine girdiği için fıkıh alanına dâhil kabul edenlerin yanı sıra felsefi ahlâk yaklaşımını savunanlar da mevcuttur.<sup>1</sup> Buna ek olarak ahlâk problemi çerçevesinde hicri birinci yüzyılın sonlarına doğru sosyolojik gidişata tepki mahiyetinde ortaya çıkan bir grup, hicri üçüncü yüzyıla gelindiğinde ahlâk konusunda otorite sahibi olduğunu iddia eden bir zümreye dönüşür. Cuneid-i Bağdâdî (ö.297/909) ile başlayan bu iddia daha sonra onun takipçileri olan Serrâc, (ö.378/988) Kelâbâzî, (ö.380/990) Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Hücvirî (ö. 465/1072) tarafından devam ettirilir. Tasavvufun din bilimleri arasına girme süreci olarak kabul edilen bu adım, ahlâk konusu dışında din bilimleri tarafından tasavvufa yöneltilen eleştirilerin müsebbibi olan mülhit grupların reddedilmesi amacını da taşır. Lakin bu hadise araştırmanın kapsamı alanına girmediği için derinlemesine bu konu üzerinde durulmayacaktır. Ele alınacak olan çalışmanın iki boyutu bulunmaktadır. Bunlardan ilki, İslam toplumunda ahlâklî yaklaşımların neler olduğunu araştırarak tasavvufun ahlâklî bakımdan din bilimlerinde neyi eksik gördüğünü saptamaya çalışmak. İkincisinde ise, ahlâklî yaklaşımlardaki eksikliğin saptanması sonucu erken dönem şârihleri tarafından tasavvufu belirtilen açıklık üzerine inşa etmeleri sürecini incelemek. Araştırmanın nihayetinde

<sup>1</sup> Mustakim Arıcı, "İlimler Tasnifi Literatüründe Ahlâk İlmi", *Mukaddime* 7/1 (2016), 7.



tasavvufu din bilimleri arasına girmesini ve kendi alanında özel literatür oluşturmasını sağlayan ahlâkın, tasavvuf açısından delillendirmesine ulaşmaya çalışılacaktır.

## 1. Erken Dönem Din Bilimlerinin Ahlâk Tasavvuru

Pratik bilgiler, bilginin belirli bir mefhumla çevrilmesinin yanı sıra eyleme geçirilebilmesiyle teorik bilgilerden ayrılır. Eyleme geçirilen pratik bilgilerin zamanla nefste bir bilinç meydana getirmesi ve bu işlemin devamlılık kazanması halinde huylar oluşur.<sup>2</sup> Sözlük manası “seciye, tabiat ve huy” anlamlarına gelen *hulk* veya *huluk* kelimesinin çoğulu olan ahlâk kavramı buradan zuhûr eder. Bu meyanda bir tanımlama yapılacak olunursa; Ahlâkın insanın yapmış olduğu eylemlerin iyi veya kötü olarak nitelendirilmesi için insan davranışlarının genelini inceleyen bir bilim dalı olduğu söylenebilir. Dinin iki temel kaynağından biri olan hadis-i şeriflerde de iyi ve kötü huyların izah edilmesinde ahlâk kelimesinin zikredildiği görülür. İyi ve güzel huylar için, *hüsnu'l-huluk*, *mehâsinü'l-ahlâk*, *mekârimü'l-ahlâk*, *el-ahlâku'l-hasene*, *el-ahlâku'l-hamîde* terimleri, kötü ve çirkin davranışlar için de, *sûu'l-huluk*, *el-ahlâku'z-zemîme*, *el-ahlâku's-seyyie* terimleri yer alır.<sup>3</sup> Hz. Peygamberin (s.a.s) ahlâk konusunda en mühim kabul edilen hadis-i şerifi ise şudur; “*ben güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim.*”<sup>4</sup> Bu söz doğrultusunda Hz. Peygamberin gayesinin kendisinden önce var olan ahlâkı düzenlemek ve tamamlamak olmasına izafeten ahlâkın insan için mahiyeti ve insanın da asıl emelinin ahlâklanma olduğu anlaşılır. Genel olarak ahlâkî değerlere bakıldığında ise görülür ki, ister dini olsun ister seküler olsun ahlâk, insanların mevcut olduğu yerlerde mahiyet kazanır ve ahlâkî değerleri olmayan bir toplumun var olduğuna şahit olunmaz.<sup>5</sup> Bu doğrultuda ahlâkın insanın evveleminde var olmasıyla birlikte var olduğu düşünülür. İnsanlara doğru yolu göstermek amacıyla gönderilen dinin en önemli sacayaklarından birinin ahlâk olduğu umumî olarak kabul edilir. Bu sebeple dini bütüncül bir şekilde anlamak için normatif ve kurumsal cihetlerinin yanı sıra dini-ahlâkî ilişkiyi de doğru bir şekilde kurmak elzemdir. Ahlâkî değerleri düzgün sistemleştirilmemiş bir dini inancın akıbeti, Hıristiyan Kilise otoritesinin nihayetinde yıkılması gibi bir sonuca maruz kalacağı kaçınılmazdır. Neticede İslam dinini Hıristiyanlık ve sair dinlerden ayıran en önemli husus da burada ortaya çıkar ki bu da, İslam’ın Tanrı-insan ilişkisinde tafsilatlı ve derin bir ahlâkî değerler anlayışına sahip olmasıdır.<sup>6</sup>

Din bilimleri arasında ilk olarak tedvin edilen fıkıh alanının ahlâkî yaklaşımına değinmeden önce İslam’ın erken döneminde fıkıh kelimesinin salt normları kapsayan bir ilim dalı olarak telakki edilmediğini, bilakis kelime manasından mütevellit “dinde derin anlayışa sahip olmak” anlamında kullanıldığını ifade etmek gerekir. Fıkıh kelimesi özel bir alan olarak tahsis edilmeden önce sadece kuralları ihtiva eden bir anlamda kullanılmamaktaydı. Bilakis ilk asırda fakih kişi denilince akla şeriat kurallarına ek olarak Hz. Peygamber’in ahlâkına da hâkim kişi gelirdi. Bu bilgi göz önünde bulundurulduğunda hadis-i şerif ve rivayetlerde geçen fakih kelimesinin ahlâkî konuları da içeren bütüncül bir anlamda kullanıldığı anlaşılmış olur. Nitekim rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.s) şöyle buyurmuştur: “*Allah hayrımı dilediği kimseyi dinde fakih (ince anlayış sahibi) yapar.*”<sup>7</sup> Bir rivayette de şöyle geçmektedir; bir kişi Hasan-ı Basrî’ye (ö.110/728) gelip; “*Filan kişi fakihdir*” dediğinde Hasan-ı Basrî ona; “*Sen hiç fakih görmemişsin. Çünkü fakih dünyaya değer vermez, ahirete yönelir. Dini emirlere karşı basiretlidir*” cevabını vermiştir.<sup>8</sup> Hz. Peygamberin hadis-i şerifinden ve Hasan-ı Basrî’den rivayet olunan fakih açıklamalarına dikkat edildiğinde, fakihin anlamının daha kapsayıcı bir form içerdiği, zâhir yanında bâtin ilmine de vakıf olan birinin kast edildiği açığa çıkar. Fıkıh kelimesinin geniş kapsamlı kullanıldığına dair bugüne ulaşan ve ilk metinler kapsamına giren Ebû Hanîfe’nin (ö.150/767) *Fıkhu'l-Ekber*’i kelâmî konuları içermesi hasebiyle erken dönemde fıkha bakış açısını beyan eder niteliktedir.

<sup>2</sup> Ömer Türker, *Ahlâk* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 74.

<sup>3</sup> Mustafa Çağrırcı, “Ahlâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/1-9.

<sup>4</sup> Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Ashabî İmam Mâlik, *el-Muvatta'*, nşr. Abdüvehhâb Abdüllatîf (Kahire: y.y., 1382/1962). “Hüsnu'l-Hulk”, 8.

<sup>5</sup> Türker, *Ahlâk*, 63.

<sup>6</sup> Ali Bardakoğlu, “Ahlâkın Fıkıh Kuralları Arasında Buharlaştırılması”, *Eskiye* 35 (2017), 59.

<sup>7</sup> Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), “İmâret”, 175.

<sup>8</sup> Ebû Nasr es-Serrâc, *İslâm Tasavvufu: el-Lüma'*, çev. H. Kamil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2016), 18.

İslam bilim tarihinde ilk tedvin niteliğine sahip olan fıkıh alanının ana gayelerinden biri olarak, "İslam ahlâkî değerlerin nesneleştirilmesi ve sosyolojik çevrelerce uygulanmasını sağlanması" ifadesine bakacak olursak, fıkıh ve ahlâk kavramının iç içe ayrılmaz bir şekilde olması beklenir. Nitekim fıkıh bir bilim olarak tedvin edilmeden önce ayrışmalar başlamadığı için toplumda bütüncül bir zihniyet hâkimdir. Lakin ilk dönemlerde mevcut olan fıkıhın ahlâk ile bütünlüğü zaman geçtikçe fıkıh kurallarını uygulatma konusundaki yönetimin baskın tavrı sebebiyle ahlâk fıkıh kurullarının gerisine düşer.<sup>9</sup> Diğer bir ifade ile sosyolojik gelişmeler sonucu fıkıhın gayesi, içeriğe önem vermekten daha çok şeklin tam olmasıyla ilgilenir hale gelmiştir. Hâlbuki fıkıhın toplumu düzenlemek için istinbat etmiş olduğu hükümlerin temelinde dinin ahlâkî değerleri bulunur. Örneğin fıkıh alanının kamuda sağlamaya çalıştığı adalet, özgürlük, iyiliğe teşvik-kötülükten sakındırma, vicdan bütünlüğü ve insan haysiyeti gibi değerler, kaynağı ahlâka dayanan değerlerdir.<sup>10</sup> Ezcümle İslam hukuku asgari düzeyde ahlâkın kamu üzerinde yaptırım gücüne sahip olan bir kolu olarak teşekkül etse de zamanla bu yaptırımların bâtinî tarafı göz ardı edilerek zâhirî kısmında oluşumunu devam ettirdiği görülür. Araştırmanın ikinci kısmında ele alınacak olan ahlâkın İslam toplumundaki konumunun fikhî açıdan değişmesinin sebeplerinden birkaçı şunlardır; literal okuma bir diğer ifade ile zâhirîlik, şekilcilik, meseleci yöntem, makâsîd ve masâlih düşüncesinde daralma, yazının devamında da detaylandırılacak olan kelâmî açıdan hüsün-kubuh idrakinde daralma ve hile-i şer'iyye vb.<sup>11</sup>

Fıkıh alanına benzer bir biçimde kelim alanında da ahlâk konusu tasavvuf ve felsefede olduğu gibi özel bir alana sahip değildir.<sup>12</sup> Kelamda ahlâk ile alakalı yapılan tartışmalar, başka bir konunun bağlamı veya sonucu olduğu için yapılır. Bilhassa erken dönemde vuku bulan siyasi ve sosyolojik hadiseler sebebiyle sonucu temelde ahlâkî yaklaşımları derinden etkileyecek tartışmalar zuhûr eder. Söz gelimi Emevi yönetiminin topluma karşı tutunmuş olduğu siyasi tavır, insan fiillerinin failinin kendisi olmadığı ve kader gereği istenmeyen savaşların ve olayların meydana geldiği inancıdır. Kader konusunda selefi anlayışı kabul eden Emevi yönetiminin uygulamış olduğu haksızlıkların sorumlusunu ilahi kadere bağlayan olması sebebiyle, İslam toplum ahlâkının bariz bir şekilde tehlikeye düştüğü zamanın âlimleri tarafından beyan edilir.<sup>13</sup> Yönetime karşı yapılan olumsuz bir söylemin –ki bu yönetimin her istediğini yaptıktan sonra mesuliyeti kadere bağlamasıdır– zuhûr ettiğini gören Emevi Halifesi Abdülmelik b. Mervan'ın (ö.86/705) dönemin saygın kabul edilen âlimi Hasan-ı Basrî'ye kader ile alakalı görüşlerini sorduğu ve Hasan-ı Basrî'nin de halifeye cevaben yazmış olduğu *Risâle* tartışma bağlamında temel dayanak olarak gösterilen yazıdır. Risalenin önemi Hasan-ı Basrî'nin kulların fiilleri bağlamında görüşlerini ayet ve hadis odaklı akli yaklaşımlarla uygun tevîl yapması hasebiyledir. Bu risalede Hasan-ı Basrî Emevi yönetiminin haksız yere yapmış olduğu zulmü Allah'a isnat ederek kendilerini temize çıkarmalarının doğru olmadığını ve böyle bir tutumun Allah'a yapılmış bir iftira olduğunu ispatlamaya çalışır.<sup>14</sup> Her ne kadar Risale ahlâk başlığı altında yazılmış olmasa da insanın mükellefiyetini temellendirme konusu ahlâkî sonuçları olan bir problem olduğu için kelâmî olan bu metinde dönemin ahlâk anlayışına dair önemli bilgiler bulunur.

Bu dönemde kelim âlimleri tarafından ele alınan *kulların fiilleri* konusu kader bağlamında tartışılır ve yönetimin savunduğu görüşler, toplumda ortaya çıkabilecek ahlâkî bozulmaları içerdiği ilk olarak Mu'tezile tarafından iddia edilir. Mu'tezîlî âlimler, gevşeklik olarak gördüğü kulların mükellefiyetlerini kadere bağlama yaklaşımı karşısında sert bir tavır takınarak her bir kişinin yaptığı fiillerden sorumlu olduğunu savunur. Mu'tezilenin insanın eylemlerine karşı mükellef olduğu iddiası sebebiyle, modern dönem oryantalistlerinden Christopher Melchert Mu'tezileyi akli yaklaşımları baskın olduğu için akılcı bir fırka olarak bilirse de aslında İslam

<sup>9</sup> Bardakoğlu, "Ahlâkın Fıkıh Kuralları Arasında Buharlaşması", 62.

<sup>10</sup> Ahmet Yaman, "Fıkıh–Ahlâk İlişkisi İslâm Amelî Ahlâkının İlke ve Uygulamaları Çerçevesinde Bir Giriş", *Usul İslam Araştırmaları* 9/9 (2008), 101.

<sup>11</sup> Bardakoğlu, "Ahlâkın Fıkıh Kuralları Arasında Buharlaşması", 68-78.

<sup>12</sup> Fethi Kerim Kazanç, "Mutezile Kelam Sisteminde Ahlâk Tasavvuru: Kâdî Abdulcebbâr Ekseninde Bir Değerlendirme", *Journal of Islamic Research* 27/3 (2016), 286.

<sup>13</sup> Mustafa Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlâk* (İstanbul: Dem Yayınları, 2018), 95.

<sup>14</sup> Lütfi Doğan-Yaşar Kutluay, "Hasan Basrî'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervan'a Mektubu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (1954) 75-84.

toplumunda ilk zühd hareketi olarak tanımlar.<sup>15</sup> Bu tanımlamaya ek olarak Macid Fahri'ye göre de Mu'tezile İslam toplumu içerisinde ilk kez gerçek manada ahlâk konusunda konuşmuştur. Fahri, Mu'tezilenin iyi ve kötünün tabiatı, ilahi adalet ve kudret son olarak ahlâkî özgürlük ve sorumluluk meseleleri hakkında tartışma yaparak ahlâk alanında temelin atıldığını ifade eder.<sup>16</sup> İslam bilim tarihine bakıldığında evveleminde siyasi bir hadise problemi olan kader ve insan hürriyeti meselelerinin tartışılması sonucunda ilk ahlâkî yaklaşımların temeli atılmış olduğu görülür.

Emevi yönetiminin takınmış olduğu tavır iktidarın el değiştirmesi ve yerine Abbasi yönetiminin gelmesiyle neticelenir. Yönetimde gerçekleşen bu değişime müteakip Grek felsefesinin Arapçaya tercüme sürecinin başlaması ve İslam âlimlerinin felsefe ile tanışmasıyla dini-ahlâkî ve siyasi konularda akılcı yaklaşımlar kendini göstermeye başlar. Din bilim adamlarının arasında bu üslubu ağırlıklı olarak kullanan Mu'tezilî âlimler olur. Bu meyanda ele aldıkları konular arasında ahlâk konusundaki yorumlarında da aklî üslubu kullanırlar. Düşünce sisteminde *adalet* ilkesini temel alan Mu'tezile, aklın iyiyi ve kötüyü ayırması gerektiğini savunur ve aklın ahlâk konusunda kesin ve güvenilir bilgiye ulaşması için ahlâkî değerlerin değişmez olması gerektiğini iddia eder.<sup>17</sup> Ahlâkî değerlerin değişmezliğinin kabulü ise, din ve aklın ahlâk konularına anlam yüklediğini sadece özlerinde var olan niteliği ortaya çıkardığını kabul etmektir. Mu'tezilenin amacı ahlâkî bağımsızlığına kavuşturmak ve izafiliği bulunmayan ahlâkî kuralları vahyin açıklamaları olmadan insan aklının bilebilmesidir. Bu görüşün mukâbili olarak, dünyanın muhtelif yerlerinde yaşayan toplulukların kabul etmiş olduğu birbirinden farklı ahlâkî yaklaşımların vukû bulmasını ise Mu'tezile, ahlâk kurallarının hakikatinin çokluğundan değil bilakis ahlâk hakkında tümel bir yaklaşım bulunmamasının sebebini insanların hakikate dair eksik bilgiye sahip olması gibi farklı sebeplere dayandırır.<sup>18</sup> Kötülüğü insana yükleyen Mu'tezile Allah'ı kötülük yapmaktan münezze kılar ve aslah teorisi gereğince yaratıcının kulları için sadece en iyisini yarattığını iddia eder. Kötülüğün kaynağını insan olarak belirlemek toplumda kadere sığınarak ahlâkî düzeni bozan kişilerin veya zümrelerin önünü kesmek amacı da taşır. Bu yaklaşımlar doğrultusunda insanın hür olması gerektiği ve işlemiş olduğu iyiliklerin karşılığında Allah'ın vaadine mazhar olacağı, kötülük işleyen kimselerin ise Allah'ın vaidi ile muamele olunacağını savunulur.

Ahlâkî problemler göz önünde bulundurarak düşünüldüğünde Mu'tezile'nin *usul-i hamse* olarak belirlediği beş ilkesinin ahlâk üzerine kurulduğu anlaşılır. İnsan fiillerinde özgür olması için Allah'ın adaletini temele yerleştirerek vaad ve vaid ilkesi ile kişinin mükellef olduğu ispatlanır. Bunun yanı sıra dinin iyiliği emredip kötülüğü nehyetmesi onun iyi ve kötü ayrımını kendisi yapması hasebiyle değil bilakis teşvik amacı taşıdığı içindir. Son olarak büyük günah işleyeninin durumu hakkındaki görüşün de diğer ilkeler gibi aynı şekilde ahlâkî değerlere dayandığı görülür. Yukarıda zikredildiği üzere Mu'tezilede her ne kadar ahlâka dair kapsamlı bir kuram olmasa da muhtelif başlıklar altında ahlâkî değerler üzerine tartışıldığı vâkidir.<sup>19</sup> Buna örnek olarak, *Husûn-kubuh*, *salah-aslah*, *ef'âlü'l-ibâd*, *kaza-kader*, *et-ta'dîl* ve *tecvîr*, zulüm, zarar, adalet, fayda ve acı (elem) konularını verebiliriz.

Mu'tezile'nin adalet ilkesi eksenli ahlâkî değerlere yorumu mukabilinde Eş'arî düşünce, Allah'ın kudret sıfatını temele alarak kulların fiilleri hakkındaki ahlâkî görüşünü ortaya koyar. Kalam alanının ahlâk konusu hakkındaki görüşlerin bir tarafı Mu'tezile olurken bunun muhalif kanadını Eş'arî nazarisi teşkil eder. Ahlâkî değerleri içine alan *ef'âl-i ibâd* konusunda Eş'arî düşünceyi Mu'tezileden ayıran hususa gelecek olursak iyinin, kötünün ve ahlâkî yargıların insan aklı ile bilenemeyeceği, aksine fiillerin değer yargılarının Allah tarafından belirlendiği iddiasıdır. İyi ve kötünün ilahi hitap sonrasında bilinebilecek olan hususlar olmasının yanı sıra, kişinin mükellefiyeti de ancak bu hitaptan sonra tahakkuk eder. Selefî düşünceyi takip eden Eş'arî,

<sup>15</sup> Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 301.

<sup>16</sup> Kazanç, "Mutezile Kalam Sisteminde Ahlâk Tasavvuru: Kâdî Abdulcebbar Ekseninde Bir Değerlendirme", 288.

<sup>17</sup> Mustafa Çağrırcı, *İslam Düşüncesinde Ahlâk* (İstanbul: Dem Yayınları, 2018), 99.

<sup>18</sup> Çağrırcı, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, 100.

<sup>19</sup> Kazanç, "Mutezile Kalam Sisteminde Ahlâk Tasavvuru: Kâdî Abdulcebbar Ekseninde Bir Değerlendirme", 289.

(ö.324/935) şerrin Allah tarafından olduğunu ve onu kendisinden gayrısı için yarattığını aktarır. Diğer bir deyiş ile kendi indinde herhangi bir değeri olmadığı için şerri yaratanın Allah olduğunu iddia etmek de sorun teşkil etmeyecektir.<sup>20</sup> Bu konu hakkında Cüveynî (ö.478/1085) ise, “bir şey sadece kendisi, türü ve ayrılmaz niteliği itibariyle iyi değildir. Kötü olan şeyler hakkında da durum böyledir. Bazen kendisinde bulunan genel özellikleri itibariyle kötü olan bir şey, şer’an iyi olabilir” beyanında bulunmuştur.<sup>21</sup> Açıklamadan yola çıkılacak olursa Cüveynî’nin iyi ve kötünün yaratılış itibari ile belirlenmediği ve şeylerin hakkında yargının sadece vahiy ile bileneceği iddiasına varılır. Bu meyanda Cüveynî iyi ve kötünün insan aklı tarafından belirlenebilmesinin zaruri olduğunu iddia edenlerin, neyin iyi neyin kötü olduğu konusunda ihtilafa düşmelerinden dolayı kendi kendilerini reddettiğini zikreder.<sup>22</sup>

İnsanın eylemlerinde Mu’tezile gibi kudret ve irade kavramlarını kullanmayı Allah’ın kudret ve iradesine helal getireceğini düşünen Eş’arî kelamcılar insan için bunları kullanmaktan imtina ederler. Bu iki kavramı kullanmaktan kaçınmak insanın sorumluluğunu tehlikeye düşüreceği için de kulun mükellefiyetini korumak adına farklı teoriler geliştirmeye tevaccüh edilir. Eş’arî, Mu’tezilenin fiilin failini belirlemede kullanmış olduğu yaklaşımına alternatif bir yaklaşım olarak kulların filleri için *kesb* kavramını kullanır ve Allah istemediği müddetçe kulun bir fiili kesb etmesinin imkânsız olduğunu vurgular.<sup>23</sup> Eş’arî’nin öne sürdüğü kesb teorisine göre insan fiilinin iki veçhesi vardır; bunlardan birisi yaratma bakımından Allah’a nispet edilirken bir diğeri ise, hâdis olan insan istitâatine dayanır. Kulun istitâatının kabulü ve yaratma fiilini Allah’a isnat edilmesi sayesinde hem insanın eylemlerindeki sorumluluğu hem de Allah’ın kudret ve irade sıfatları korunmuş olur. Bu meyanda ahlâk konusu dâhil hiçbir şeyin Allah’ın irade ve kudretinden ayrı müstakil olamayacağını savunan Eş’arî kelamcılar, insan aklını ahlâkî değerleri belirlemede ön plana çıkaran Mu’tezile kelamcıları ile çatışır. Ahlâkî değerler ilahi hitap ile belirlenmediği zaman geriye insan fitratı ve faydacılık ilkesi kaldığını izah eden Eş’arîler, her kişinin farklı bir bakış açısına sahip olduğu için böyle bir yaklaşımın nihayetinde nesnel bir hakikate ulaşmanın imkânsızlığını beyan ederler.<sup>24</sup> Eş’arîlere göre, genel ve nesnel bir ahlâkî değerler sistemini kurmanın imkânı sadece ilahi irade ile gerçekleşir. Lakin Eş’arîlerin anladığı anlamda Allah’ın iradesi ve kudreti karşısında kulun nasıl bir ahlâkî hayat yaşayacağı sorusunun tatminkâr cevabı olmaması, Eş’arî kelamcılar için bu konunun ikincil bir öneme sahip olduğu gerekçesiyledir.

Ehl-i Sünnet kelamının diğer kolu olarak nitelendirilen Mâtürîdîliğin kurucusu olan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin epistemolojisinde akıl, en önemli dayanaktır.<sup>25</sup> Bu yargının en bariz delili Mâtürîdî’nin *Kitabu’t-Tevhîd*’de aklı “her türlü işin kendisine dayandırılması gereken bir temel (asıl)” olarak tanımlamasıdır.<sup>26</sup> Düşünce sisteminin her alanında etkili olan akıl, ahlâkî değerleri belirlemede de Mâtürîdî’nin sıkça vurgu yaptığı bir ilke olarak karşımıza çıkar. Mu’tezile ve Eş’arî’nin iyilik-kötülük yaklaşımına farklı olarak Mâtürîdî, “insan aklı” ve “insan tabiatı” (*tab’*) şeklinde ikili bir tasnif izah eder.<sup>27</sup> İnsan tabiatına iyi ve güzel gelen bir şey, insan aklı için kötü ve zararlı olabilir. Yine aynı şekilde insan aklına iyi ve güzel olan ise, insan tabiatına kötü ve zararlı gelebilir. İnsanın tabiatı psikolojik ve sosyolojik hadiselerden etkilendiği için ahlâkî değerler algısında farklılık ve değişim olması genel bir durumdur.<sup>28</sup> Bu sebeple Mâtürîdî, bu nev’inden hadiseler meydana geldiğinde dayanak noktası olarak alınan akıl olması gerektiğini açıklar. Bu açıklamaya göre iyilik-kötülük problemini doğru bir şekilde anlamının yegâne koşulu, evvela insan tabiatı ile aklını birbirinden ayrı olarak ele alınmasıdır.

<sup>20</sup> Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, 101.

<sup>21</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd İnanç Esasları Kılavuzu*, çev. Adnan Bülent Baloğlu vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 216.

<sup>22</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 217.

<sup>23</sup> Ebû'l-Hasan el- Eş'arî, *el-İbâne ve Usûlü Ehlî's-Sünnet Eş'arî Akâidi*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010), 79.

<sup>24</sup> Hulusi Arslan, "Ahlâkî Değerlerin Nesnelliği ve Öznelliği Açısından Mu'tezile ve Eş'arîlik", *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 9/17 (2016), 16.

<sup>25</sup> Fatih İbiş, "Mâtürîdî'de İman-Ahlâk İlişkisi", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2015), 718.

<sup>26</sup> Ebû Mansûr el- Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 436.

<sup>27</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 435.

<sup>28</sup> İbiş, "Mâtürîdî'de İman-Ahlâk İlişkisi", 719.



İnsan aklının iyi ve kötü olarak gördüğü şeyleri iki kısımda ele alan Mâtürîdî, bunlardan ilkinin özü itibariyle iyi ve kötü olduğunu diğersinin ise kendi dışında meydana gelen muhtelif sebepler yüzünden iyi ve kötü olarak nitelendirildiğini zikreder. Asli itibari ile iyi ve kötü olan şeyler hak veçhinden belirlenen fiiller kapsamına girer.<sup>29</sup> Nitekim ilkinde örnek olarak, adalet akıllarda yaratıcı tarafından değişmez bir şekilde iyi olarak betimlenirken, zulüm kötü olarak belirlenmiştir. Yine Mâtürîdî'ye göre kendisi dışındaki durumlara bağlı olan şeylerin iyi veya kötü olarak nitelendirilmesinde insan aklı bir yol göstericiye ihtiyaç duyar. Bu izafiliğin oluştuğu konularda ise insan aklına yol gösteren karizma kişi peygamber olur.<sup>30</sup> Söz gelimi fiillerin hangi durumlarda ibadet sayılacağı, hangi durumlarda ise küfür sayılacağı yaratıcının göndermiş olduğu nübüvvet tarafından belirlenir. Bu ifadelerin anlaşılması için konuyla alakalı olan Nüreddin es-Sâbûnî'nin secde örneğini vermek yerinde olacaktır. Sâbûnî secde etmenin tek başına bir anlam ifade etmediğini, secde eğer Allah'a edilirse ibadet yani güzel ve iyi sayılacağını, bunun dışında herhangi bir şeye secde edildiğinde ise küfür ve kötü sayılacağını vurgular.<sup>31</sup>

İnsanın istitâati konusunda genel çerçevede bakıldığında Mâtürîdîliğin Eş'arîlik gibi kesb teorisini savunduğu görülür. Her ne kadar söylem açısından bir benzerlik vâkî olsa da içerik bakımından kesbe yüklenen anlam her iki mezhep açısından farklılık arz eder. Eş'arîler kesb teorisini kesb-halk düzleminde alırken Mâtürîdî, fiil-halk bakımından ele alır.<sup>32</sup> Yukarıda da zikredildiği üzere, Eş'arî kesbi daha önceden var olan bir şeyi kulun elde etmesi olarak tanımlar. Mâtürîdî ise, fiilin faillığının insana ait olması cihetinden konuyu inceler. Mâtürîdî, akli ve nakli delilleri birlikte kullanarak fiilleri hakikat açısından hem Allah'a hem de kula nispet edilmesinin en isabetli görüş olduğunu iddia eder. Bu görüşün sağlamasını ise şu şekilde yapar; insanın aklının ve iradesinin ermediği fiiller mevcutken, planlarının sonucu vuku bulan ameller de mevcuttur. İlk vâkî olan hadisede kul atıl bir durumdadır. İkinci fiilde ise fail olanın kul olduğu açıktır. Ellerinin titrediğini fark eden bir adamın daha sonra titremesini kendi iradesi ile yapması arasındaki fark bu düzlemde ortaya çıkar.<sup>33</sup> Bu ifadeler ek olarak Mâtürîdî'yi Eş'arîlikten ayıran en mühim fark yaratma fiilini kesbe bağlı kılmasıdır. Buna göre yaratmanın gerçekleşmesi için insanın kesb etmesi ve bu kesbin ortaya çıkması için de insanın tercihlerinde hür olması elzemdir.<sup>34</sup> Aksi takdirde irade olmaksızın kesbin, kesb olmaksızın da yaratmanın vukû bulması mümkün değildir.

Genel olarak kelam alanında ahlâk konusu incelendiğinde tartışmaların salt ahlâkî değerler adı altında olması yerine dolaylı bir şekilde insan fiilleri, iyilik ve kötülük kavramı üzerinden görüş beyan edildiğine şahit olunur. Çalışmanın birinci aşamasında yapılan incelemeler makro bir bakış açısına sahip olması gerekçesiyle olayların ve görüşlerin detaylarına girilmeden ana görüşler ve neticeler üzerinde durulmuştur. Erken dönemin ahlâkî yaklaşımının çerçevesini daha belirgin çizebilmek için detaylı ve ince bir araştırma yapılması gerekir. İlk bölüme hülâsa bir şekilde bakılacak olunursa; yazıda ele alınan düşünce sistemlerinin muhtelif yönlerine ağırlık vermeye çalışılarak, ahlâkî değerleri belirleme açısından farklı yaklaşımlar elde edildiği görülür. Bu yaklaşımlardan ilki Mu'tezileye ait olup adalet ilkesi gereği, insanın mükellef bir durumda olması için kişinin aklının nakil olmaksızın doğruyu ve yanlış ayırt edebilmesi gerekir. Bu görüşün aksi sayılabilecek Eş'arîliğin yaklaşımı ise, Allah'ın iradesi ve kudreti temelli insanın fiillerini yaratmada atıl olduğu, yalnız fiili kazanmada yani kesb etmede bir yerinin olduğu teorisidir. İnsanın fiillerinde istitâatini kesb kapsamında ele aldıkları ve Allah'ın kudretine helal getirecek herhangi bir şeyi kabul etmedikleri için yaratıcı karşısında kulun ahlâkî değerleri nasıl yaşayacağı sorusu cevapsız kalır. Son yaklaşım olan Mâtürîdî'nin konuya çözümü diğer yorumların orta yolunu bulma çabasına benzer. Mâtürîdî, Mu'tezile gibi akli her şeyin dayandırılması gereken bir temel olarak görürken detaylandırılması gereken hadiselerde ise, nübüvveti yani nakle ihtiyaç duyulacağını iddia ederek Eş'arî'ye yakın durmuştur. İnsan aklının nakle, naklin ise insan aklına tabi olması gereken yerler farklılık arz eder. İbadet amaçlı fiillerde dayanak nakil destek de akıl iken, ahlâkî

<sup>29</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 425.

<sup>30</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 430.

<sup>31</sup> Nüreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 128.

<sup>32</sup> İbiş, "Mâtürîdî'de İman-Ahlâk İlişkisi", 724.

<sup>33</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 445-446.

<sup>34</sup> İbiş, "Mâtürîdî'de İman-Ahlâk İlişkisi", 726.



değerleri belirlemede akıl dayanak nakil de destek konumunda olur. Ahlâk meselesi fıkıh açısından ele alındığında ise şu görülür; Kur'an-ı Kerimden hüküm istinbat eden âlimler belirli bir döneme kadar zâhirî amelin yanında hükümlerin hikmetini de arayışı çabasındalar. Lakin asgari ahlâk olarak nitelendirdikleri toplumu düzenleyen hukuk kuralları zamanla otoritenin sarsılmaması gibi hadiseler sebebiyle içerikten daha çok resme önem veren bir alan haline gelir. Zâhirî ilim olarak isimlendirilen ve şehirde otorite sahibi olan bu din bilimlerinin ahlâkî değerler açısından bozulmaya başlaması sûfîlerin tepki vermesiyle sonuçlanır. Tasavvuf her ne kadar eleştirel bir söylem şeklinde zuhûr etse de zâhirî ilimlerin karşısında durması için onlar gibi bir dini ilim olduğunu ispat etmesi gerekir. Bu meyanda yazının ikinci aşamasına geçerek tasavvufun iddiasını ispatlama meselesi incelenecektir.

## 2. Tasavvufun Meşruiyet Süreci

### 2.1. Bir Din Bilimi Olarak İlm-i Bâtın

Müslümanların fetihler sonucu yeni medeniyetler ile tanışması ve kadim otoriteler karşısında söz hakkı sahip olmaya gayret göstermesi sonucunda ilimlerin tedvin edilme süreçleri başlar. İslam âlimlerinin tedvin sürecinde birbirlerinden kopuk bir şekilde ilerleme kaydettiğini düşünmek büyük bir hata olur. Bilakis İslam bilimlerinin her bir kanadı, birbirine bağlı müşterek bir akıldan ilerleme kaydederek oluşumlarını tekâmüle erdirir.<sup>35</sup> Tasavvuf harici diğer ilimler bilim olarak ilerleme sağlarken, tasavvuf pratik alanda gelişen bir hareket olarak karşımıza çıkar. Toplum içinde gelişen bir alan olması ve sistem içerisinde kurumsallaşmaya karşı isteksizliğin bulunması hasebiyle bilim içerisinde yerini en son Tasavvuf alır. Tasavvufun ilk olarak halkın içinde oluşması, İslam toplumunda sosyal hayatın ekonomik, siyasal ve kültürel açıdan değişiklere uğramasının bir tezahürüdür. Dünya hayatından yüz çevirmek ve benzeri anlamları içeren *zühd* kavramı, erken dönem sûfîlerin Müslümanların yaşamış olduğu hayata takınmış oldukları tavrın genel adı olarak kabul edilir.

Sûfîlerin topluma karşı gösterdiği bu tepki sosyal hayatın şu üç merhalesinde karşımıza çıkar; ilki kamu yönetiminden kaçınmadır. Bu tavrı takınan kişilerin arasında idari görevlerden kaçınan zahitlerin dışında görevden ayrılarak zühd yolunu seçenler kimselerin de mevcut olduğu görülür. İkincisi, refah seviyesini yükseltecek her türlü dünyevi meşgaleyi küçük görmedir. Zâhid bir yaşamı temsil eden ve tasavvuf için en önemli nitelik olan yoksul bir hayatı tercih etmenin ehemmiyeti, sûfîlerin kendilerini fakirler ve miskinler olarak adlandırmasından belli olur. Üçüncü olan son merhale ise, fıkıh-kelam gibi din ilimlerinin tedvin süresini kapsayan bu dönemde ilmi çalışmalara önem vermemedir. İlk sûfîler nezdinde ibadet ve amelin öncelikli konuma sahip olmasının yanı sıra tasavvufu bilimin bir yöntemi olarak tasavvur etmedikleri için kendilerini din bilimlerinden birine dâhil görmezler.<sup>36</sup> Bahsedilen tepki İslam toplumunda tek bir şekilde zuhûr etmediği için bu tavrı takınan sûfîlerin bazılarının şehri terk etmeleri sebebiyle "*Gurebâ*", bazılarının çölde gezinmeleri ve mağarada kalmaları hasebiyle "*Şikeftiyye*" ve bazılarının da yerleşik hayat yerine konargöçerliği tercih etmeleri sebebiyle "*Seyyâhîn*" isimleri verildiği aktarılır.<sup>37</sup> Toplum tarafından eleştiriye maruz kalan sûfîlerin durumları konunun ikinci aşamasına dâhil olduğu için, yazının devamında ilk olarak sûfîlerin İslam toplumuna getirdiği eleştiriler ve bu eleştirilerin muhtemel sebeplerinden bahsedilecektir.

Müslümanların hicri ikinci asrın sonları ve üçüncü asrın başlarındaki ilmi ve içtimai durumlarına eleştiri olarak Muhasibî'nin (ö.243/857) *er-Ri'âye li-Hukukillâh ve'l-Kiyâm Bihâ* eserine şu şekilde başladığı görülür. "*Haris dedi ki: Senin Allah hakkı ve ona uyma konusunda sorduğun şeye gelince; doğrusu sen asrımız insanların tümünün yerine getirmeyip zayi ettiği öyle önemli bir şey sordun ki, Allah onu korumak için peygamberlerini ve sevdiği insanları görevlendirmişti.*"<sup>38</sup> Bu ifadelerde çok ciddi bir toplum eleştirisi ile karşı karşıya kalınır. Muhasibî'nin ifadesinde görülen Allah hakkına riyeti toplumun unuttuğu iddiası, Sûfîler ve din bilimleri arasında çekişmeli bir ilişkinin doğmasına sebebiyet verir. Sûfîler bu konu meyanda

<sup>35</sup> Bu konu hakkında detaylı bilgi için bk. Ekrem Demirli, "Klasik Düşünce Okulu-Hucviri Keşfu'l Mahcub", Youtube (18 Mart 2019), 1. Ders, 00:16:00-00:18:50.

<sup>36</sup> Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan: İbnü'l Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 130-135.

<sup>37</sup> Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 56.

<sup>38</sup> Hâris el- Muhâsibî, *Kalp Hayatı*, çev. Abdülhakim Yüce (İstanbul: Işık Yayınları, 2005), 43.

fıkıh ve kelimâ zâhir ehli olarak niteler ve nasların sadece normatif bilgi aktarmadığını ifade ederek bilgi-eylem ilişkisinin hem zâhir hem de bâtinî nitelikler ile fiiliyata geçirilmesinin gerekliliğini vurgular.<sup>39</sup> Ebu Talip el-Mekki (ö.386/996) ise, *dünya âlimi* ve *dille âlim* olarak nitelendirdiği zâhir ehlini keskin bir üslup ile eleştirir. Döneminde gerçekleşen bu durumun müsebbibini ise öğrendikleri ilim ile amel etmeyen ve menfaatleri uğruna fetva veren âlimler olarak görür. Bunun yanı sıra Mekki zâhir ilminin bâtinî ilim ile tamamlanacağını ifade etmek üzere Hz Peygamber'in "*Müftüler sana fetva verse de sen yine kalbine danış, fetvanı kalbinden al*"<sup>40</sup> hadîs-i şerifini aktararak kalp ilmine dikkat çeker.<sup>41</sup>

Zâhirî âlimleri eleştiren bir diğer sûfi Hakîm et-Tirmizî'ye (ö.320/932) gelecek olursak; o zâhirî ve bâtinî olarak fıkıhı iki kısımda ele alan ilk kişi olarak kabul edilir. Zâhirî fıkıhı, fakihin Kur'an-ı Kerimden ve sünnetten meselelere dair hükümleri çıkarması yani diğer bir ifade ile fıkıhın *fer* kısmını kapsayan bölüm olarak nitelendirir. Bâtinî fıkıhı ise, hakikate mutabık olarak kalbe gelen düşünceleri ortaya çıkarmak suretiyle oluşan ve fıkıhın *asl* kısmını teşkil eden alan olarak belirlenir.<sup>42</sup> Hasan-ı Basrî'den nakledilen gerçek fakih tanımlamasına uygun olarak Hakîm et-Tirmizî de zâhirî ve bâtinî fıkıhı birleştirebilen kişinin asıl fakih olduğunu beyan eder.<sup>43</sup> Kendisinden sonra yapmış olduğu zâhirî ve bâtinî fıkıh ayırımını alarak tasavvufun mesailini netleştiren ve tasavvufa dini bilimler arasında yer açma imkânını bulan Serrâc ise; fikhî ahkâmın insanın hayatında belki bir kez gerekli görünecekken tasavvufu ilgilendiren hal, makam ve mücâhede gibi bâtinî konuların bütün inanan kimselerin öğrenmesi gereken konular dâhiline girdiğini ifade ederek tasavvufun elzemliğine vurgu yapar. Genel itibarıyla bakıldığında tasavvufun bilgi-eylem problematiğine yaklaşımlarından anlaşılıyor ki; sûfiler, Müslümanların bilgi-eylem ilişkisindeki mevcut olan bağı koparmasının neticesinde ilmî ve içtimâî tabakalarda yozlaşmasının oluştuğunu iddia ederler.

Sûfilere yönelik eleştiriler göz önüne alındığında odak noktası olarak fakirlik, tevekkül ve rıza kavramları çerçevesinde zühd hayatını tercih eden kimselerin geçim için çalışmayı küçümsemesi ve bunun neticesinde tasavvuf içerisinde cüz'i bozulmaların zuhûr ettiği görülür. Bozulmalara imkân tanıyan diğer bir konu ise, kelâmî tartışmalarda da yer alan kulların fiillerinin kime nispet edileceği mevzusudur. Kelam alanında daha önce malumat verilen kulun fiilinde etken ve edilgenliği hakkında sûfiler, nefsi yok sayıp fiilleri Allah'a nispet ederek tevekkülü benimsemeyi kabul ederler. Fiillerin insana nispeti durumu ise yaratıcıya şirk koşmak anlamında ele alındığı için bu görüş reddedilir. Kulların eylemleri hakkındaki yaklaşımların bu doğrultuda olması sûfiler arasında bazı toplulukların mükellefiyeti hafife almalarına veya amelleri terk etmelerine sebebiyet verir. Bir diğer ifade ile zühd kavramının "eylemsizlik" anlamında mütalaa edilmesi sûfiler içerisinde kabul edilmeyecek yaklaşımların doğmasına imkân tanır. Tam manasıyla bu yaklaşımı savunan kişilerin kimler olduğu bilinmese de ibâhîlik adı altında söz bahis edilen İbâhîlerin, yaklaşımı farklı sonucu aynı olan iki görüşleri mevcuttur. Bunlardan ilki, kullar eylemlerinde özgür olmadığından dolayı *cebr* söz konusudur ve bunun neticesi olarak da insan fiillerinin bir anlam ifade etmediği düşüncesidir. İkincisi de, zühd hayatı yaşayan kişilerin belirli bir zamandan sonra ulaştıkları mertebenin gereğince kendilerinden mükellefiyetin düştüğü görüşüdür.<sup>44</sup> Her iki görüşün neticesinde insanın mükellefiyetini reddetme olayı mevzu bahistir. İslam toplumu içerisinde sorumlulukların hepsini reddeden bir zümrenin oluşması ve toplum bütünlüğünü bozan hadiselerin meydana gelmesi hem tasavvuf kanadından hem de sair din bilimleri tarafından tenkitlerin yükselmesiyle sonuçlanır. Bu doğrultuda incelendiğinde Tasavvufun tedvin süreci için dayanak noktası olarak alınan hicri dördüncü ve beşinci yüz yıllarda yazılan eserlerin de sistemin içeri ve dışarısında mevcut ve

<sup>39</sup> Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 157.

<sup>40</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî (Beyrut: y.y., 1405/1985.), 1/194, (No. 17545).

<sup>41</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 1/392.

<sup>42</sup> Hakîm et-Tirmizî, *Kalbin Anlamı: Beyânü'l-Fark*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Hayy Kitap, 2013), 78.

<sup>43</sup> Hacer Nur Babacan, *Erken Dönem Tasavvufunda Akıl-Ahlak İlişkisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 8.

<sup>44</sup> Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 68.

kontrolü kaybedilmiş olan uygulamaları belirli bir çerçeveye yerleştirme gayesi taşıdığı görülür.<sup>45</sup>

Sûfiler dâhil icmaen bilim adamlarının ilim derken kast edilenin ne olduğu konusunda ittifak oldukları görüş şudur; bir alanın bilim olabilmesinin şartlarından biri, diğer bilimler arasında kendisine münhasır bir yer inşa etme yetisine sahip olmasıdır. Bir diğer ifade ile bir düşünce sisteminin ilim olabilmesi için *mevzu*, *mesâil* ve *mebâdi'* ye yani belirli bir konuya, meselelere ve ilkelere sahip olması gerekir.<sup>46</sup> Tasavvuf toplumdaki kabul görülmüş olan bilimlerin arasına girebilmek için evvela kendi konuları haricinde kalan hususlarda otorite sahibi alanların hükümlerine tâbi olduklarını ileri sürer. Toplumda yerleşik gücü temsil eden fıkıh ve kelim bilimlerinin kapsamına girmeyen ahlâk konusunda ise Tasavvuf Kur'an-ı Kerim'den hüküm istinbat gücünün kendi tekelinde olduğunu iddia eder. Buradaki iddiada yanlış anlaşılması gereken konu şudur; Tasavvuf toplumda bir ahlâk nazarisini olmadığı için ortaya çıkmamıştır. Haddi zatında konuyu bu şekilde anlamak İslam toplumunda ahlâk yoksunluğu olduğu düşüncesine götürür. Bir bilim olma sürecine giren tasavvufun gayesi ahlâkın varlığını ispatlama değil onun ne şekilde tahsil edileceğidir.<sup>47</sup>

İlk asırda içlerinde "ilmi çalışmalarından uzaklaşma" da bulunan kimi zümrelere karşı eleştirel bir söylem olarak çıkan tasavvufun hicri dördüncü asra geldiğinde tepkilerinin ilmi aşamasında geri adım attığı görülür. Elbette ki bunun sebebi olarak yukarıda zikredilen toplum içinde tasavvufu suiistimal eden grupların zuhûr etmesi ve toplumda otorite sahibi olan ilimlerin arasında ahlâk konusunun meşru bir zemininin olmaması kabul edilir. Sûfiler ahlâklanma sürecini engelleyecek herhangi bir meşgaleyle ilgilenmeyi kerih gördükleri için kendileri de vakianın bu aşamaya gelmesinden rahatsız olurlar. Öyle ki Serrâc ile aynı dönemde yaşamış olan Kelâbâzî *et-Ta'arruf* eserinde tasavvufun eskisi gibi olmamasından adeta "sorucevaba" dönüşmüş bir durumda olmasından yakınır.<sup>48</sup> Erken dönem şârihlerinden olan Serrâc ise bu meyanda Tasavvufa din bilimleri arasında yer açma amacıyla ilk sistematik eser yazan isimdir. Bu sebeple tasavvufun tedvin süreci incelendiğinde Serrâc'ın el-Luma eseri kaynak kabul edilen sair eserlerden farklı bir öneme sahiptir.

Serrâc eserinde tasavvufun önemini ispat etmek için evvela ona ait bir alan belirler. Bu işlemi yapmadan önce din bilimlerinin mevzu ve yöntemlerinden bahsederek tasavvufa alan açan ve ilimler hiyerarşisi denilebilecek bir tasnife giden Serrâc, iddiasına dayanak olarak meşhur Cibril hadisini gösterir. Serrâc'a göre Cibril hadisinde geçen *İslam*, *iman* ve *ihsan* kavramlarının yerini dolduran üç tür ilim vardır. Bunlar da, Kur'an-ı Kerim ilmi, sünnet ilmi ve iman hakikatleri ilmidir.<sup>49</sup> Serrâc'ın yapmış olduğu ayrıştırmaya göre tasavvufun mevzusu hadiste geçen *ihsan* kavramıdır. Hz. Peygamber (s.a.s) *ihsan* kavramını şöyle tanımlamıştır; "*İhsan, Allah'ı görüyormuşçasına kulluk etmendir. Her ne kadar sen o'nu görmüyorsan da o seni görüyor.*"<sup>50</sup> Sûfiler ise, kişinin ihsana ulaşabilmesi için haller ve makamlar başlığı altında ele aldıkları birtakım aşamalardan geçmesi gerektiğini ifade eder ve bu süreci seyr u sülûk olarak adlandırır. Bu mücâhedenin asıl amacı en iyi ahlâka ulaşmak olduğu için seyr u sülûk başka bir ifade ile kulun ahlâklanma sürecini kapsar. Serrâc bu bilgiler doğrultusunda ihsanın ahlâk manasında olması hasebiyle tasavvufun alanın da ahlâk olduğunu ifade ederek din bilimleri arasında tasavvufa meşru bir zemin belirlemiştir.<sup>51</sup>

Cibril hadisinden hareketle tasavvufun alanını ahlâk olarak belirleyen Serrâc'a göre ilm-i bâtın şeklinde ele aldığı tasavvufun amacının İslam ahlâk değerlerini hayata geçirme olduğu söylenebilir.<sup>52</sup> Bu açıdan bakıldığında Serrâc'ın eseri dâhil tasavvuf eserlerinde ibâdât ve

<sup>45</sup> Ekrem Demirli, "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi", *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/4 (Nisan 2016), 1-29.

<sup>46</sup> Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2015), 63-66.

<sup>47</sup> Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 223.

<sup>48</sup> Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 46.

<sup>49</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 8.

<sup>50</sup> Müslim, "İman", 1.

<sup>51</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 14.

<sup>52</sup> Hacı Bayram Başer, *Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî'nin Tasavvuf Anlayışı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 74.

muâmelât bahislerinin ahlâkî boyutları 'Âdâb' başlığı altında sûfilere has birtakım kurallar ile ele alınmasının sebebi anlaşılmış olur. Âdâb kelimesinin müfredi olan edep kelimesi hakkında muhtelif rivayetler bulunsa da genel mânada kabul edilen ise onun, "iyi tutum, dâvet, incelik ve kibarlık" mânalarına gelmesinin yanı sıra bir cemiyette örf ve âdete dönüşmüş iyi tutumlar ve bunları kazandıran bilgi mahiyetinde ifade edilen kavram olarak telakki edilir.<sup>53</sup> Buna göre tasavvuf âdâbı sûfilere kendilerince ahlâkî anlama ve uygulaması olarak düşünmek doğru olacaktır. Serrâc da Âdâb bahsine en geniş bölümü ayırdığı *el-Lüma'* da sûfilere kendilerine has âdâb kuralları ile bir yandan toplumdaki dindar insanlardan kendilerini ayırtırken bir yandan da tasavvufun içeriğini bozan ibâhîlerden farklı olduklarını ispat eder.<sup>54</sup> Bu ayırtırmaya ek olarak Serrâc sûfiler arasında da ahlâk anlayışı açısından bir hiyerarşi mevcut olduğunu söyler. Bu meyanda Serrâc insanları ahlâkî yaklaşımları açısından üç gruba ayırır. Bunlardan ilki dünya ehlinin âdâb anlayışdır ki bunun da "kültürlü olmak" başlığı altında belâgat, fesâhat ve şiir ezberleme gibi muhtelif sanatsal faaliyetleri içerir. İkinci grup ise dindarları temsil eder ki Serrâc'a göre bu dindarlar sûfilerdir. Bu grubu temsil eden kimseler şüpheli şeylerden kaçınma, nefsi riyazet ve mücâhede ile terbiye etme uygulamalarını gerçekleştirirler. Üçüncü olan son gruba ise, Serrâc'ın havâs olarak nitelendirdiği sûfiler içerisindeki belirli seçkin kimseleri temsil eder. Bu kimseler sırlara riâyetkâr olmak, hâl ve vakti muhâfaza, kalp temizliği ve vuslat anlarında edebe sarılmak gibi anlayışları mevcuttur.<sup>55</sup> Her ne kadar bir derecelenmeden bahsetse de her bir grubun ortak yönüne dikkat çekmek için Sehl'in "*Ancak nefsini edeple yenmesini bilen Allah'a ihlasla amel edebilir*"<sup>56</sup> sözünü paylaşır. Buradaki genel ilke ise "ihlaslı olmak" şeklinde kabul edilir.

Tasavvufta âdâb konuları nefsi terbiye etme yollarının gelişmesine en önemli katkı sağlayan bölüm olmuştur. Çalışmanın ilk aşamasında kelam açısından ele alınan bilgi-eylem problematiğine tasavvufta âdâb bahsiyle zorunlu olarak geniş katkılar sağlanır. Nitekim bilginin eylemi getirmesi gerekliliği herkes tarafından kabul gören bir fikir olduğu bilinir. Bu meyanda sûfilere sair düşünürlerden farklı olarak yaklaşımları ise bilginin eylemi, eylemin ise tekrar yeni bir bilgiyi getirme döngüsüdür. Sûfilere hadiseyi bu cihetten ele alması dini hayatın uygulamalarına hatırı sayılır bir şekilde zenginlik katar.<sup>57</sup> Bu çerçeveden bakıldığında Serrâc'ın âdâb bahsinde ele aldığı mühim olan bir diğer yaklaşım ise, bilgi-eylem ilişkisinin kurulması gerektiğidir. Bu doğrultuda aktarmış olduğu sûfi olan Celâcîlî Basrî şu sözü "*Tevhid imanı, iman şeriatı, şeriat ise edebi gerektirir. Edebi olmayanın şeriatı, şeriatı olmayanın da imanı yoktur*"<sup>58</sup> sûfilere iman-ahlâk ilişkisindeki yaklaşımlarını beyan eder niteliktedir. Bu söz gereğince tevhidin gerçekleşmesinin nihai koşulu edeblenme olduğu gibi edebi bilmek için de şeriat vazgeçilmez bir unsur olarak görülür. Bir başka ifade ile Serrâc'a göre edeblenme hâsıl olması ancak o ilme vakıf olmak ile gerçekleşir. Serrâc edebinin önemini tafsilatlandırırken Hz. Peygamberin "*Hiçbir baba evladına edebden daha değerli bir armağan veremez*"<sup>59</sup> hadîs-i şerifine yer vererek onun ümmetine bırakmış olduğu en mühim şeyin edeb olduğuna dikkat çeker. Serrâc'ın bu yaklaşımı ile tasavvufu Hz. Peygamberin yaşayış biçimi olarak sıfatlandığı ve böylelikle din ilimleri arasında tasavvufa meşru bir alan inşa ettiği kabul edilir. Nihayetinde Serrâc için tasavvuf Hz. Peygamberin yaşam tarzının günümüze taşıyan bir usul olduğu söylenebilir.<sup>60</sup>

Tasavvufu diğer din bilimleri arasına girebilmesi için çalışan Serrâc, tasavvufun alanını ahlâk olarak belirledikten sonra onun yöntemi hakkında bilgi vermeye başlar. Bahsedilen yöntem pratik ve teorik şeklinde nitelendirmiş olan iki aşamadan oluşur; bunlardan ilki bilginin elde edilmesiyle ilişkili yöntem ki bu *tasfiye*dir. İlk aşama olan tasfiye, nefsin riyâzet ve mücâhede gibi çeşitli uygulamalar vasıtasıyla arındırılmasını sağlamakla gerçekleşir. Sûfilere göre bunu gerçekleştirmek için sair insanlardan daha fazla nafil ibadetlerin üzerinde durulması

<sup>53</sup> Mustafa Çağrırcı, "Edep", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 10/412-414.

<sup>54</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 165.

<sup>55</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 164.

<sup>56</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 164.

<sup>57</sup> Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 290.

<sup>58</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 290.

<sup>59</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/77.

<sup>60</sup> Başer, *Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî'nin Tasavvuf Anlayışı*, 77.

gerekir. Tasavvufun kurb-ı nevâfile bu derece önem göstermesi onun daha sonra nafile ibadetleri savunan akım olarak bilinmesine sebebiyet verir.<sup>61</sup> İkinci aşama ise, elde edilen verileri hakiki manada bilgiye dönüştüren yöntem olan *istinbât*tır.<sup>62</sup> Serrâc bu ikinci aşama olan *istinbât* yöntemini ele alırken her ilmin kendine göre Kur'an-ı Kerim ve sünneti anlama ve onlardan delil getirme usullerinin olduğunu izah eder. Ona göre tasavvuf dâhil ilimlerin ortak olarak kullandıkları yöntem "*istinbât*" yöntemidir. Kelime manası kuyudan su çekmek ve bir şeyi bulup çıkarmak manasına gelen *istinbat*, Kur'an-ı Kerim'de bir yerde "*Rasûl'e ve içlerinden işten anlayan yetkili bir kimseye götürselerdi, onların arasından işten anlayanlar, onun ne olduğunu bilirlerdi.*"<sup>63</sup> olarak geçer ve "bir işin iç yüzünü, gerçeğini fehmetmek ve düşünmeyi icap eden kapalı bir haberden kastedilen mânaya ulaşmak" anlamına gelir.<sup>64</sup> Serrâc ayette geçen '*istinbat*' kelimesinin ilm-i bâtın olduğunu ondan maksadın da tasavvuf olduğunu ifade eder. Buna ek olarak Serrâc '*istinbat*' edilen şeyler manasına gelen '*müstenbetât*' hakkında şöyle açıklama yapar. "*Müstenbetât nedir diye sorulursa biz ona: Müstenbetât tahkik ehlinde idrâk sahibi Allah'ın kitabına Rasûlü'nün zâhiren ve bâtinen ittibâ eden kimselerin kitap ve sünnetten çıkardığı hükümlerdir ki, onlarla hem zâhirî hem de bâtînî olarak amel etmek gerekir deriz.*"<sup>65</sup> Yapmış olduğu açıklamadan görülüyor ki *istinbat* sadece zâhiren hüküm çıkarma yöntemi değildir, bilakis bunun bâtînî tarafı da mevcuttur.

Serrâc'ın tasavvufu ilm-i bâtın olarak tanımlaması hiç şüphesiz onun model ilim olarak fıkıh ilmini almasının tezahürüdür. Onun yaklaşımına göre fıkıh kulun davranışlarıyla ilgilenmesi hasebiyle zâhir ilim olurken tasavvuf da amellerin iç yüzüne değinerek ahlâkî eğitimi amaçladığı için diğer bir tarafı temsil eden bâtın ilim olur. *İstinbat* yöntemini kullanmada tasavvufu fıkıh ile müşterek kabul eden Serrâc, fakihlerin hüküm çıkarmada hata paylarının olması gibi sûfilerin de hata yapmasını muhtemel görür. Bu meyanda sûfilerin Kur'an-ı Kerim ve sünnetten birtakım *istinbat*larının bulunduğunu ve hüküm çıkarmada diğer bilim alanları gibi hak sahibi olduklarını izah eder. Ona göre ilm-i bâtın yani tasavvuf yöntem açısından *istinbat* konusunda İslam ilimleri ile ortak olsa da onlardan farklı olarak hüküm çıkarmak için daha fazla amel ve zikre yönelirler. Serrâc amel ve zikre yönelmenin gerekliliğine delil olarak "*Bildikleriyle amel edenlere Allah bilmediklerini öğretir*" anlamına gelen hadîs-i şerifi getirir.<sup>66</sup> Bu gayret nihayetinde ilim Allah veçhinden kişiye öğretilir. Serrâc'a göre sûfilerin zâhir ehline nazaran hüküm çıkartırken kurb-ı nevâfile daha fazla önem atfetmesi onların bunu yöntem olarak kullanmalarının yanı sıra kendilerine has bir yöntemlerinin bulunduğunun ve bu meyanda din bilimleri tarafından ilim olarak kabul edilmesi gerektiğinin bir delilidir.<sup>67</sup>

## Sonuç

Genel olarak bakılacak olursa bu araştırmada İslam'ın din bilimleri olarak kabul edilen fıkıh ve kelim alanında ahlâk konusu nasıl ele alındığı ana başlıkları incelenmiş oldu. Ahlâk konusunda Mutezile, Eş'ari ve Mâtürîdî ekollerinde özel bir çalışma yapılmadığı, bundan ziyade ahlâk konusunu daha çok muhtelif bir konunun bağlamı ya da sonucu olarak ele alındığı görüldü. Asgari ahlâk olarak nitelendirilen fıkıh alanının da ise ilk olarak şer'i hukukun ahlâk düzleminde belirlendiğini lakin zaman geçtikçe alan otoritesinin ağır basması sebebiyle ahlâkın geri plana düşerek şekilciliğin öne çıkmasına vurgu yapıldı. İslam ilimleri olarak sıfatlandırılan bu iki alanda İslam ahlâkının yer bulmaması toplumda bir zümrenin tepkisini çeker. Tepki nihayetinde kendilerine sûfi diyen bu kimseler şehirlerden ayrılır ve toplumdan yüz çevirir. Makam ve mevkii kerih gören sûfiler toplumun onlara hürmet göstermesi hasebiyle belirli bir mevkie ulaşırlar. Tasavvufun toplum nezdinde itibar kazanması niyeti bozuk bazı kimselerin bu yola girmeden bu yolun yolcusuymuş gibi davranmalarına sebebiyet verir. Hadisenin buralara gelmesinden rahatsızlık duyan sûfiler başta terk edilen şehre tekrar dönülmesi gerektiğini fark

<sup>61</sup> Ekrem Demirli, "Zâhirî İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf'un Meşruiyet Arayışı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 220.

<sup>62</sup> Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 236-244.

<sup>63</sup> *Kur'ân Yolu* (Erişim 27 Mayıs 2021), en-Nisâ, 4/83.

<sup>64</sup> Ferhat Koca, "*İstinbat*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 23/368-369.

<sup>65</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 119.

<sup>66</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 119.

<sup>67</sup> Başer, *Ebü Nasr Serrâc et-Tûsî'nin Tasavvuf Anlayışı*, 25.



ederler. Tasavvuf içerisindeki bu tahrifatın yanı sıra şehirde hâkimiyet fakihlerde iken cemiyet arasında veliye itibar ve ittibanın artması ve bu durumun din âlimlerini rahatsız etmeye başlaması tasavvufun sorgulanması ile sonuçlanır. Bu meyanda sûfilerde kendilerinin ibâhî olarak nitelendirilen kişilerden olmadıklarını ve diğer ilimler gibi bir din bilimi olduklarını ispatlama çabası doğar. Cüneyd-i Bağdâdî ile başlayan bu süreç onu takip eden Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî ve Hücûvîrî ile devam eder. Bu süreçte görülmüş oldu ki; tasavvuf sadece riyazet ve mücâhededen ibaret değildir. Bunlar sadece onun yönteminin ilk aşamasıdır. Yöntemlerinin ikincisi aşaması ise fıkıh ilminin de yöntemi olan istinbat yöntemidir. Fıkıh ve tasavvufu bir telakki eden Serrâc'ın istinbat yöntemi üzerinden fıkha zâhir ilmi, tasavvufa da bâtın ilmi nitelendirmesi yaptığı izah edildi. Serrâc İslam ilimleri arasında tasavvufun yerini ahlâk ile belirledikten sonra tasavvufun amacının Hz. Peygamberin hayat biçimini Müslümanlara her dönemde ulaştırma olduğunu ifade eder. Âdâb bölümünün tasavvuf eserlerindeki mahiyeti burada ortaya çıkar. Bilgi-eylem ilişkisini sıkı tutan sûfilerin bilgi ve istinbat yolları onların âdâbı anlayış şekillerine göre farklılık kazanır. Bu sebeple tasavvuf eserlerinde âdâb bahsini incelemek tasavvufun iddiasına delil bulmak anlamına gelir. Âdâb bölümüne bu mahiyette bakıldığında Serrâc'ın el-Lüma eserinde neden en geniş bahsi âdâb konusuna tahsis ettiği anlaşılabilir olur.

### Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî. Beyrut: y.y., 1405/1985.
- Arıcı, Mustakim. "İlimler Tasnifi Literatüründe Ahlâk İlmi". *Mukaddime* 7/1 (2016), 1-29.
- Arslan, Hulusi. "Ahlâkî Değerlerin Nesnelliği ve Öznelliği Açısından Mu'tezile ve Eş'arîlik". *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 9/17 (2016), 9-19.
- Babacan, Hacer Nur. *Erken Dönem Tasavvufunda Akıl-Ahlak İlişkisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bardakoğlu, Ali. "Ahlâkın Fıkıh Kuralları Arasında Buharlaşması". *Eskişeni* 35 (2017), 51-94.
- Başer, Hacı Bayram. *Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî'nin Tasavvuf Anlayışı*. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Başer, Hacı Bayram. *Şeriat ve Hakikat*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Cüveynî. *Kitâbü'l-İrşâd İnanç Esasları Kılavuzu*. çev. Adnan Bülent Baloğlu vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Çağrı, Mustafa. "Edep". İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1994.
- Çağrı, Mustafa. "Ahlâk". İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1989.
- Çağrı, Mustafa. *İslam Düşüncesinde Ahlâk*. İstanbul: Dem Yayınları, 8. Basım, 2018.
- Demirli, Ekrem. *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan: İbnü'l Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği*. İstanbul: Alfa Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Demirli, Ekrem. "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi". *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/4 (Nisan 2016), 1-29.
- Demirli, Ekrem. *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2015.
- Demirli, Ekrem. "Zâhirî İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf'un Meşruiyet Arayışı". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 219-244.
- Demirli, Ekrem. "Klasik Düşünce Okulu- Hucviri Keşfü'l Mahcub". *Youtube*. Yayın Tarihi 18 Mart 2019. [https://www.youtube.com/watch?v=t\\_P-e6BgcRo](https://www.youtube.com/watch?v=t_P-e6BgcRo)
- Doğan, Lütfi-Kutluay, Yaşar. "Hasan Basrî'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervan'a Mektubu". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 75-84.

- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *el-İbâne ve Usûlü Ehli's-Sünnet Eş'arî Akâidi*. çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 1. Basım, 2010.
- İbiş, Fatih. "Mâtürîdî'de İman-Ahlâk İlişkisi". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2015), 717-734.
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvaţta'*. nşr. Abdüvehhâb Abdüllatîf. Kahire: y.y., 1382/1962.
- Kazanç, Fethi Kerim. "Mutezile Kelam Sisteminde Ahlâk Tasavvuru: Kâdî Abdulcebbar Ekseninde Bir Değerlendirme". *Journal of Islamic Research* 27/3 (2016), 280-310.
- Kelâbâzî. *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Koca, Ferhat. "İstinbat". İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2001.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. çev. Bekir Topalğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 10. Basım, 2017.
- Mekkî, Ebû Tâlib. *Kalplerin Azığı*. çev. Muharrem Tan. 2. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Basım, 2018.
- Melchert, Christopher. *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Muhâsibî, Hâris. *Kalp Hayatı*. çev. Abdülhakim Yüce. İstanbul: Işık Yayınları, 2005.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-Şahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Sâbûnî, Nûreddin. *Mâtürîdiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İFAV Yayınları, 17. Basım, 2017.
- Serrâc, Ebû Nasr. *İslâm Tasavvufu: el-Lüma'*. çev. H. Kamil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.
- Tirmizî, Hakîm. *Kalbin Anlamı: Beyânü'l-Fark*. çev. Ekrem Demirli İstanbul: Hayy Kitap, 3. Basım, 2013.
- Türker, Ömer. *Ahlâk*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Yaman, Ahmet. "Fıkıh-Ahlâk İlişkisi İslâm Amelî Ahlâkının İlke ve Uygulamaları Çerçevesinde Bir Giriş". *Usul İslam Araştırmaları* 9/9 (2008), 87-118.



# ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi  
Journal for Religious Studies

*ATEBE Dergisi | Journal of ATEBE*

e-ISSN: 2757-5616 | Haziran / June 2021/1, 5: 121-136

بواكير الفكر الاقتصادي الإسلامي منذ فجر الإسلام

*İslam'ın Doğuşundan İtibaren Erken Dönem İslam İktisadı Düşüncesi*

*Early Islamic Economic Thought Since the Birth of Islam*

## Adnan Oweida

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı

Assistant Professor, Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Law

Ankara, Turkey

[adnan.oweida@asbu.edu.tr](mailto:adnan.oweida@asbu.edu.tr)

[orcid.org/0000-0001-7023-4054](https://orcid.org/0000-0001-7023-4054)

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 21 Şubat/February 2021

**Kabul Tarihi /Date Accepted:** 10 Haziran/June 2021

**Yayın Tarihi / Date Published:** 15 Haziran/June 2021

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran/June

**Atıf / Cite as:** Oweida, Adnan. "بواكير الفكر الاقتصادي الإسلامي منذ فجر الإسلام = Early Islamic Economic Thought Since the Birth of Islam". *ATEBE* 5 (Haziran 2021), 121-136. <https://doi.org/10.51575/atebe.884285>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

**Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Adnan Oweida**).

**Copyright** © Published by Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, 06050 Turkey. All rights reserved.

**CC BY-NC-ND 4.0** | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial NoDerivatives International License.

## بواكير الفكر الاقتصادي الإسلامي منذ فجر الإسلام

### ملخص

خلصت هذه الدراسة إلى دحض الادعاء بوجود فجوة تاريخية في تطور علم الاقتصاد، حيث تمكن الرواد الأوائل من الاقتصاديين المسلمين من وضع العديد من الأسس الفكرية لعلم الاقتصاد. تسلط هذه الدراسة الضوء على الفترة الزمنية التي تم تجاهلها قصداً أو جهلاً لتكشف عن الجذور التاريخية لعلم الاقتصاد الإسلامي وتكشف عن الحلقة المفقودة في تطور علم الاقتصاد منذ القرن الهجري الأول إلى القرن الهجري الخامس، حيث سعت هذه الدراسة إلى نقض ادعاء الريادة الغربية لعلم الاقتصاد من خلال ما عرضته من إسهامات للمفكرين المسلمين الذين سبقوا الاقتصاديين الغربيين بعدة قرون. لقد قام الاقتصاديون المسلمون بتدشين عدد من قواعد علم الاقتصاد، واستخدموا أساليب التحليل الاقتصادي في رصد بعض الظواهر الاقتصادية، وقد قاموا بتسليم إنجازاتهم هذه للبشرية من خلال الصروح العلمية في الأندلس. كذلك لا يزعم مُعدُّ هذه الدراسة أنّ العلماء المسلمين تناولوا جميع القضايا الاقتصادية ولا يدعي بأنهم وضعوا قواعد علم الاقتصاد جملة ولم يغفلوا عن شاردة أو واردة، بل يعترف بأنّ علماء المسلمين الاقتصاديين لم يتناولوا كثيراً من القضايا الاقتصادية الحديثة كالائتمان، والمشتقات المالية، والنقود الالكترونية وما شاكل من المستجدات. لكنه يؤكد إسهام العلماء المسلمين في تطوير الفكر الاقتصادي.

**الكلمات المفتاحية:** الفكر الاقتصادي، تاريخ الفكر الاقتصادي عند المسلمين، بواكير الفكر الاقتصادي، الرواد الأوائل، الفجوة التاريخية.

## İslam'ın Doğuşundan İtibaren Erken Dönem İslam İktisadı Düşüncesi

### Öz

Bu çalışma, iktisat biliminin gelişmesinde tarihsel bir boşluk olduğu iddiasını çürütmekle sonuçlanmaktadır. Zira Müslüman iktisatçıların ilk öncüleri, iktisat biliminin birçok entelektüel ve ilmî temelini ortaya koymuşlardır. Bu çalışma, kasıtlı veya bilgisiz bir şekilde göz ardı edilen bir döneme ışık tutmaktadır. Böylelikle çalışma, İslam ekonomisinin tarihsel kökenlerini ortaya çıkarmak ve hicrî birinci yüzyıldan hicrî beşinci yüzyıla kadar ekonominin gelişmesindeki eksik halkayı ortaya çıkarmaktadır. Ayrıca çalışma, Batılı iktisatçılardan birkaç yüzyıl önce gelen Müslüman düşünürlerin iktisat alanına yaptıkları katkıları ortaya koyarak iktisatta Batının öncülü olduğu iddiasını çürütmeye çalışmaktadır. Müslüman iktisatçılar, bir takım iktisat kuralları ortaya koydular ve bazı ekonomik olayları izlemek için ekonomik analiz yöntemlerini kullandılar ve de bu başarıları Endülüs'teki ilim sarayları aracılığıyla insanlığa ulaştırdılar. Bu çalışmanın yazarı, Müslüman alimlerin bütün ekonomik meseleleri ele aldıklarını iddia etmediği gibi onların iktisadî ilke ve prensiplerinin tamamını da ortaya koyduklarını iddia etmemektedir. Aksine yazar; Müslüman iktisatçıların kredi, finansal türevler, elektronik para ve benzeri pek çok modern ekonomik konuyu ele almadıklarını kabul etmektedir. Fakat Müslüman bilginlerin ekonomik düşüncenin gelişmesindeki katkısını göz ardı etmeyip itiraf etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İktisadi Düşünce, Müslümanlara Göre İktisadi Düşünce Tarihi, Erken Dönem İktisadi Düşünce, İlk Öncüler, Tarihsel Boşluk.

## Early Islamic Economic Thought Since The Birth of Islam

### Abstract

This study concluded to refute the claim that there is a historical gap in the development of economic thought, whereby the early pioneers of Muslim economists were able to lay many intellectual foundations for the science of economics. This study sheds light on a period that was intentionally or unknowingly ignored; to reveal the historical roots of Islamic economics, and to reveal the missing link in the development of economic thought, from the first Hijri century to the fifth Hijri century, as this study sought to refute the claim of Western leadership in economic thought through the contributions it offered to Muslim thinkers who preceded Western economists by several centuries. Muslim economists have inaugurated several rules of economics, and have used methods of economic analysis to monitor some economic phenomena. They have delivered these achievements to humanity through the scientific edifices in Andalusia. Likewise, the author of this study does not claim that Muslim scholars have dealt with all economic issues. He does not claim that Muslim scholars laid down all the rules of economics and have left nothing. He acknowledges that Muslim economists have not dealt with many modern economic issues, such as credit, financial derivatives, cryptocurrencies, and the like, but he confirms the contribution of Muslim scholars to the development of economic thought.



**Keyword:** Economic Thought ,The History of Economic Thought among Muslim, Early Economic Thought,Early Pioneers, a Historical Gap.

### Extended Abstract

This study concluded to refute the claim that there is a historical gap in the development of economic thought, whereby the early pioneers of Muslim economists were able to lay many intellectual foundations for the science of economics. This study sheds light on a period that was intentionally or unknowingly ignored; to reveal the historical roots of Islamic economics, and to reveal the missing link in the development of economic thought, from the first Hijri century to the fifth Hijri century, as this study sought to refute the claim of Western leadership in economic thought through the contributions it offered to Muslim thinkers who preceded Western economists by several centuries. Muslim economists have inaugurated several rules of economics, and have used methods of economic analysis to monitor some economic phenomena. They have delivered these achievements to humanity through the scientific edifices in Andalusia. Likewise, the author of this study does not claim that Muslim scholars have dealt with all economic issues. he does not claim that Muslim scholars laid down all the rules of economics and have left nothing. he acknowledges that Muslim economists have not dealt with many modern economic issues, such as credit, financial derivatives, cryptocurrencies, and the like, but he confirms the contribution of Muslim scholars to the development of economic thought. This study documented the stages of legislative progress in the prohibition of usury. The Islamic legislation was included in the condemnation of the crime of usury through three stages: the text of the Qur'an began by referring from afar to dissatisfaction with dealing with usury and ended with the declaration of war on those who continue to deal with usury. This study extracted by shedding light on the most important economic ideas launched by the early pioneers of Muslim scholars at the dawn of Islam from the first century AH to the beginning of the fifth century AH, and it dealt with the noble Prophet's era, when the Prophet, peace be upon him, inaugurated the first free market in Medina. As the "Bani Qaynuqa market" was dominated by usurious dealing, monopoly, and gambling, and all this contradicts the free market conditions sought by Islamic legislation, hence the wisdom of prophethood pulling the rug from under the feet of the league of monopolists. And the establishment of a free market in a spacious space of Medina.

Then this study extracted the economic policies of Caliph Omar bin Al-Khattab, where the state's mission in the economic field was defined to control markets and manage public resources and not compete with merchants and producers. This policy was summarized in the horizontal distribution of wealth and preventing its concentration in the hands of a limited group, and giving priority to the interest of the economic community over the interest of the individual. And not to disrupt economic resources, and work to stabilize prices and prevent monopoly. Then the study extracted the most important ideas of Muhammad ibn al-Hasan al-Shaibani, who is the author of the book "Al-Kasb", the first book to discuss issues in microeconomics, where the development of economics thought is attributed to him before Adam Smith. In his book, he discussed economic ideas in consumption, production, trade, agriculture, and industry. His most important intellectual additions were his reference to the concept of added value for trade exchange. Al-Shaibani also referred to the front and back interconnections of economic sector. Then the study extracted the most important economic ideas of Al-Asfahani, the author of the book Al-Zari'a, in which he discussed important economic ideas in the field of needs, consumption, and production, in the field of economic integration, and in the field of economic incentives. He considered the main catalyst for labor and production: fear of a shortage of goods or poverty. He also referred to the importance of money as a medium of exchange in economic life. He interpreted inflation as a monetary phenomenon caused by an increase in the money supply in exchange for a decrease in the number of goods. Finally, within the targeted period, Al-Ghazali described the idea of relative scarcity, and pointed to the imbalance between income and needs, so he called for needs refinement and desires control. He also discussed the economic functions of money as a medium of exchange, a store of value, and a tool of value measurements.

### 1. أهداف الدراسة

تهدف هذه الدراسة إلى نقض ادعاء الريادة الغربية لعلم الاقتصاد، فهو ادعاء يستند إلى رؤية تاريخية محدودة بالجغرافيا والثقافة الأحادية، ورؤية محدودة بعصور الظلام وهي (العصور الوسطى) حيث ساد الجهل وانتشرت الاوبئة في أوروبا. وتستعرض إسهامات المفكرين المسلمين الأوائل في المجال الاقتصادي الذين سبقوا الرواد الاقتصاديين الغربيين بعدة قرون، وتهدف هذه الدراسة إلى تدشين سلسلة من الدراسات تنطلق من العهد النبوي الأول إلى القرن الخامس كحلقة أولى تتناول العهد النبوي الشريف، والخلافة العمرية، وأفكار محمد بن الحسن الشيباني، ثم الأصفهاني والغزالي، يتبعها حلقات توثق الأفكار الاقتصادية لابن تيمية الحراني، فابن خلدون والمقرئزي، يتبعها حلقة ثالثة توثق الأفكار الاقتصادية لأعيان فقهاء المرحلة العثمانية والعلماء المسلمين المعاصرين.

## 2. منهج الدراسة

تستخدم هذه الدراسة المنهج التاريخي التحليلي من خلال الرجوع إلى أفكار الرواد الأوائل في مصادرها الأصلية ثم إخضاعها للتحليل الاقتصادي، مع الاستشهاد بالأفكار الاقتصادية الغربية ومقارنتها بتحليلات الرواد الأوائل من العلماء المسلمين. كذلك توثق هذه الدراسة ما كتبه الاقتصاديون المسلمون المعاصرون معلقين على أفكار الرواد الأوائل.

## 3. الدراسات السابقة

يعد هذا الموضوع من الأهمية بمكان، وهو من الموضوعات التي لا زالت بحاجة لدراسات عديدة تكشف عن ثراء الفكر الإسلامي، حيث أنّ البحث في المصادر التاريخية وكتب التراث لاستخراج الأفكار الاقتصادية هو عمل يحتاج إلى جهد كبير، فقد نال البحث عن التراث التفسيري والفقهي واللغوي والاجتماعي والتاريخي من الاهتمام الكافي من قبل الباحثين، لكن لا زالت الدراسات حول التراث الاقتصادي في الحضارة الإسلامية محدودة ولم يوف حقه بعد؛ لأنّ حجم التراث الإسلامي ضخم لا يمكن أن تستقصيه دراسة واحدة، لذلك تأتي هذه الدراسة حلقة في جهود الكشف عن التراث الاقتصادي في الحضارة الإسلامية.

يمكن حصر الدراسات السابقة في هذا المجال ضمن منهجين:

المنهج الأول: يقتصر هذا المنهج على توثيق الأفكار الاقتصادية لمفكر بعينه واحد من أعلام الفكر الإسلامي من الرواد الأوائل، ومعظم الأعمال كانت عبارة عن رسائل علمية معنونة بنمطية واحدة: الأفكار الاقتصادية لعمر بن الخطاب، الأفكار الاقتصادية للإمام علي بن أبي طالب، الأفكار الاقتصادية للمقرئزي، وهذا المنهج يوثق الأفكار الاقتصادية لمفكر بعينه بغض النظر عن تصنيف هذه الأفكار ومن الأمثلة على هذا النمط أيضاً ما كتب بعناوين متقاربة الفكر الاقتصادي عند ابن تيمية لمندرقحف:

KAHF, MONZER, “The Economic Views of Taqi Al-Deen Ibn Taimiyah”, Al Ittihad, (Indiana/Plainfield), 1981, Vol. 18, No. 3, pp. 9-21.

كذلك دراسة خان المفهوم الاقتصادي عند ابن تيمية:

KHAN, M. FAHIM, “Economic Concept of Ibn Taimiyah by A.A. Islahi”, The Muslim World Book Review (Review Article). Leicester (U.K.): The Islamic Foundation, 1989, Vol. 9, No. 2, pp. 24-25.

كذلك دراسة عبد العظيم إصلاحي المفاهيم الاقتصادية لابن تيمية:

ISLAHI, A.A., Economic Concepts of Ibn Taimiyah, Leicester: The Islamic Foundation, 1988, 286.

وعلى نمط مغاير فكرة اقتصادية بعينها عند مفكر بعينه كتب إصلاحي مفهوم آلية السوق عند ابن تيمية:

-ISLAHI, A.A., Ibn Taimiyah’s Concept of Market Mechanism”, Journal of Research in Islamic Economics, (Jeddah) Winter 1985, Vol. 2, No. 2, pp. 55- 56.

المنهج الثاني: دراسات شمولية توثق الأفكار الاقتصادية للرواد الأوائل متبعية التطور التاريخي لتلك الأفكار، ولكنها مع الأسف أعمال محدودة وقليلة، حيث كانت المبادرة الأولى من قبل شوقي دنيا 1979، الإسلام والتنمية الاقتصادية، تناول فيه بعض الأفكار الاقتصادية للرواد الأوائل، وتعد من المبادرات المهمة.

تلتها فهرسة تصنيفية لعبد العظيم إصلاحي بيبليوغرافية تاريخ الفكر الاقتصادي في الإسلام:

(History of Economic Thought in Islam: a bibliography. Islahi, Abdul Azim (1997))، وهي دراسة بيبليوغرافية تصنيفية هدفت إلى رصد الإنتاج الفكري في مجال الفكر الاقتصادي الإسلامي تحديداً حيث رصدت مئة وثمانين كتاباً تراثياً أو ورقة علمية أو مقالة في ذات المجال.

تلتها دراسة أحمد الأشقر ورودي ولسون بعنوان الاقتصاد الإسلامي تاريخ مختصر: (Islamic 2006 ; El-Asker and Wilson (2006) Economics A Short History، وهو من الأعمال الشمولية التي استعرضت الفكر الاقتصادي من العهد النبوي إلى الفترة العثمانية، ولكنه أعطى اهتماماً للتغيرات السياسية وغرق في تفصيلات تاريخية كثيرة، ولم يجعل تركيزه على تتبع تطور الفكر الاقتصادي؛ حيث بدأ من الفصل التمهيدي البيئية

الاقتصادية والمالية في الجزيرة العربية القديمة التي نشأ فيها الإسلام. بينما اعتنى الفصل الثاني بالمفاهيم والأفكار الاقتصادية الإسلامية في القرآن والسنة حتى وفاة النبي عليه السلام، ثم تناول تطور المجتمع والاقتصاد الإسلامي في الفصل الثالث، ثم تناول الفصل الرابع التغيرات المجتمعية في عهد الخلافة الأموية والعباسية والإصلاحات الإدارية والاقتصادية. ثم يركز الفصل الخامس على العصر الذهبي للتطور الفكري للإسلام وظهور الكتب المتخصصة الأولى في الاقتصاد الإسلامي، بينما يتناول الفصل السادس المرحلة الحاسمة من التاريخ الإسلامي المرتبطة بالانحدار السياسي للخلافة. على الرغم من هذه النكسة كان هناك تطور فكري كبير خلال هذه الفترة. ثم ناقش في الفصل السابع القوة المتزايدة للدولة الإسلامية خلال فترات العثمانيين والصفويين والمغول. ثم يغطي الفصل الثامن حركات الإصلاح الإسلامية حتى المرحلة الحالية من النهضة الإسلامية. وهو خطوة مهمة في تتبع الفكر الاقتصادي في الحضارة الإسلامية عبر أربعة عشرة قرناً، إلا أنه لم يغط جميع الأفكار الاقتصادية ولم يغط جميع المفكرين.

كذلك وثق الجارحي العديد من الأفكار الاقتصادية للرواد الأوائل في كتابه: التحليل الاقتصادي من وجهة نظر إسلامية ولا زال هذا الموضوع يتطلب البحث برغم العديد من الدراسات إلا أنها غير كافية لا عن قصور فيها، بل لرحابة وسعة التراث الإسلامي فكيف لدراسة أو بضع دراسات أن تستوعب تطور الفكر الاقتصادي للمسلمين خلال أربعة عشرة قرناً!

#### 4. تهييد

تتناول هذه الدراسة بواكير الفكر الاقتصادي الإسلامي منذ القرن الهجري الأول، ويقصد بمفردة "بواكير" أي البدايات الأولى، والمبادرات الأولى للمفكرين المسلمين بالمساهمة في علم الاقتصاد؛ حيث يدعي الاقتصاديون الغربيون بأن ثمة بدايات أولى لعلم الاقتصاد كانت في الحضارة الإغريقية القديمة، تلتها بعض الإضافات في الحضارة الرومانية ثم سكن التاريخ وتوقف عن أي إضافات تذكر لعلم الاقتصاد، حيث توجد فجوة تاريخية في تطور علم الاقتصاد، ثم استأنفت الحضارة الغربية تطوير علم الاقتصاد إلى أن وصل إلى صورته الحالية.

وهذا الادعاء يتجاهل ثمانمائة عام من التاريخ الإنساني في تطوير علم الاقتصاد، وهي الفترة التاريخية ذاتها التي ازدهرت فيها الحضارة الإسلامية، وأسهم فيها العلماء المسلمون بإضافات نوعية لعلم الاقتصاد، يتجاهلها الغربيون عن قصد، حيث يزعم جوزف شومبيتر<sup>1</sup> : بأن الفضل يعود للحضارة الغربية في تدشين علم الاقتصاد بالإضافة إلى بعض المساهمات من الحضارتين الإغريقية والرومانية.

وفي هذه الدراسة سوف يُسلط الضوء على الفترة الزمنية المنسية والتي تم تجاهلها قصداً أو جهلاً؛ ليُكشف عن الجذور التاريخية لعلم الاقتصاد الإسلامي، وعن الحلقة المفقودة في تطور علم الاقتصاد كمنجز إنساني. وتأتي أهمية هذا الموضوع من تسليط الضوء على الجذور التاريخية للاقتصاد الإسلامي منذ العهد النبوي الشريف، حيث تسعى هذه الدراسة إلى نقض ادعاء الريادة الغربية لعلم الاقتصاد من خلال ما سيرعرضه من إسهامات للمفكرين المسلمين الذين سبقوا الرواد الاقتصاديين الغربيين بعدة قرون. وقبل أن نلّف إلى هذا المرمى نقدم تعريفات موجزة لمفهوم علم الاقتصاد

#### 5. مفهوم علم الاقتصاد في الفكر الإسلامي

علم الاقتصاد من العلوم الاجتماعية التي تعنى بدراسة سلوك الناس تجاه مشكلة الندرة الاقتصادية والتي تعني أنّ الموارد الاقتصادية نادرة نسبياً وهذا يستدعي الاختيار وترتيب الأولويات؛ فالموارد الاقتصادي له استخدامات عدة؛ فمثلاً قطعة من الأرض يمكن أن تستغل لإنتاج الغذاء أو يمكن أن تستغل لإنتاج التبغ، وفي حال تخصيصها لإنتاج الغذاء فإن ذلك سيقبل كمية إنتاج التبغ التي يمكن إنتاجها باستخدام ذات المورد الاقتصادي (قطعة الأرض)، فالعلاقة بين الاستخدامين علاقة إحصائية، ففي حال تخصيصها لإنتاج التبغ فإن كمية الغذاء ستأثر عكسياً. من هنا فقد تم تعريف علم الاقتصاد بأنه علم الاختيار أو علم البدائل وذلك يعني اختيار البديل الأجدى اقتصادياً، وفي الاقتصاد الإسلامي تتم عملية الاختيار (والتي يطلق عليها في الأدبيات الاقتصادية بتخصيص الموارد) ليس بناء على مؤشر الربحية فقط، بل هناك اعتبارات أخرى تتعلق بأولويات المجتمع الإسلامي ومنظومته القيمية، بينما في الاقتصاد الرأسمالي ليس هنالك اعتبار سوى مؤشر الربحية. فسلوك الناس إزاء مشكلة الندرة هو موضوع علم الاقتصاد.

وعندما ندرس الاقتصاد الإسلامي فإننا معنيون بدراسة السلوك الاقتصادي للإنسان المسلم لإشباع حاجاته المادية، ونفترض أن جمهور الناس ملتزمون بقيم الإسلام، وهذه القيم التي تفرضها الشريعة الإسلامية توفر حالة من التوازن بين الإثارة والمصلحة الذاتية، وبين المصالح الفردية والاجتماعية. وإذا انطلق التحليل الاقتصادي الإسلامي من مسلمة الندرة النسبية للموارد الاقتصادية، إلا أنّ ثمة تأكيد بأنّ الموارد الاقتصادية كافية لبني البشر إذا أحسنوا

<sup>1</sup> Joseph Alois Schumpeter, History of Economic Analysis, Schumpeter, Joseph (1954). History of Economic Analysis. London: George Allen and Unwin 89-119.

لتدرك عزيزي القارئ الفجوة التاريخية التي تجاوزها المؤلف حيث قفز من الاقتصاد الإغريقي والروماني إلى المدرسة الطبيعية متجاهلاً الحضارة الإسلامية، انظر الصفحات من 119-89.

الاختبار والاستغلال وتوزيع الناتج بشكل عادل، فمشكلة الفقر المنشرة في عالم اليوم لا تعزى إلى ندرة الموارد الاقتصادية، بل إلى سوء إدارة الإنسان لهذه الموارد، وكذلك سوء استغلاله لهذه الموارد.

وبناء على ما تقدم يمكن تعريف علم الاقتصاد الإسلامي بأنه ذلك "التخصص الذي يدرس سلوك الناس تجاه مشكلة الندرة - بما في ذلك أنشطة الإنتاج والاستهلاك والادخار والاستثمار والتجارة في كل من المستوى الفردي والمستوى الاجتماعي"<sup>2</sup>.

ويمكن القول أيضاً بأن علم الاقتصاد الإسلامي هو العلم الذي يبحث في كيفية إشباع حاجات المجتمع المسلم - (وهي حاجات مرتبة حسب الأولوية: ضرورات، ثم حاجيات ثم تحسينيات) - من خلال الاستغلال الأمثل للموارد الاقتصادية، وفق منظومة القيم الإسلامية.

## 6. خصائص المفهوم

لا توجد مشكلة ندرة مطلقة للموارد الاقتصادية؛ لأن الموارد الاقتصادية رغم أنها نادرة نسبياً تكفي جميع من على الكوكب إذا أحسن الإنسان الاختيار بين الاستخدامات المختلفة للمورد الاقتصادي، وإذا أحسن استغلال الموارد المتاحة بكفاءة، وهذا يعني أن يهدب الإنسان حاجاته؛ لأن حاجات الإنسان ليست لا نهائية - كما تدعي الكلاسيكية الرأسمالية - لكنها حاجات يمكن إشباعها إذا أحسن تهيئتها، وهي مرتبة ضمن أولويات المجتمع المسلم دون إسراف.

فالموارد الاقتصادية نادرة نسبياً، ولكنها كافية لأن الله بث في الأرض من الموارد الاقتصادية ما لا يعد ولا يحصى، قال تعالى: "اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْفُلُوكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْأَنْهَارَ (32) وَسَخَّرَ لَكُمْ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ ذَاتَ بَيْنٍ وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ (33) وَأَنَا كُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ (34)" (إبراهيم: 32-34).

فالموارد الاقتصادية التي بنها الله تعالى في الأرض كافية إذا أحسن الإنسان استغلالها والحفاظ على تجددها، ولم يحدث إفساداً في الأرض مثل التجارب النووية في أعالي البحار التي تملك الثروات البحرية، ولم يدفن النفايات النووية في أعماق الأرض ليهلك الحرث والنسل، ولم يلق بنفايات المدن في البحار، ولم يلوث سطح وفضاء الكوكب، وهذا بالضبط ما يفعله النظام الرأسمالي.

فالمشكلة الاقتصادية ليست هي ندرة الموارد كما يزعم النظام الرأسمالي، لكنها سوء استغلال الموارد من قبل الإنسان؛ لذلك كانت الفاصلة القرآنية في الآية السابقة تشير إلى الإنسان صانع المشكلة الاقتصادية "إِنَّ الْإِنْسَانَ لظَلُومٌ كَفَّارٌ"؛ ظلم في توزيع الإنتاج بين أطراف الفعلية\* الاقتصادية بالعدل، وكفار في سوء استغلاله للموارد الاقتصادية، حيث يستغل أكثر من 80% من رأس المال العالمي في إنتاج السلاح، والسينما، والموضة، فيما يستغل أقل من 20% من رأس المال العالمي في إنتاج الغذاء<sup>3</sup>.

وبينما يستأثر عنصر رأس المال بالقرارات الإنتاجية ويهمل عنصر العمل في النظام الرأسمالي فإن الاقتصاد الإسلامي يقيم توازناً بين أطراف الفعلية الاقتصادية، فملكية العمل لا تقل أهمية عن ملكية الأرض ورأس المال، في قرارات تخصيص الموارد لإشباع الحاجات، حيث يأخذ العمل المخاطر دوراً محورياً في الفعلية الاقتصادية؛ حيث يشارك في اتخاذ القرار الاقتصادي، ويشارك في تحمل نتائج العملية الاستثمارية ربحاً أو خسارة، فالنظام الاقتصادي الإسلامي يرفع من مكانة العمل إزاء ملكية رأس المال.

## 7. الأفكار الاقتصادية السائدة قبل الإسلام

كانت أولى الأفكار الاقتصادية التي شغلت تفكير الإنسان هي كيفية إشباع حاجاته، حيث العمل والإنتاج هما النواة الأولى للفكر الاقتصادي، منذ تلقى آدم عليه السلام أمر تدبر شؤون نفسه على الأرض، قال تعالى: "قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ" (الأعراف: 24). ومنذ اليوم الأول والإنسان في كفاح مستمر "لقد خلقنا الإنسان في كبد" (البلد: 4)، من أجل إشباع حاجاته من خلال استغلال الموارد المتاحة في محيطه الجديد، حيث سخر الله الأرض وما فيها وما عليها وما حولها لخدمته، وذلك بالعمل الدؤوب كي يستخرج منها كل ما يكفي احتياجاته ويشبع رغباته، وقد ترتب على ذلك أن واجهته العديد من المشكلات الاقتصادية، وفي سعيه المستمر للتغلب عليها وتطوير قدراته وأدواته الإنتاجية، نشأت

<sup>2</sup> Mabid Ali Al-Jarhi, *Economic Analysis Islamic Perspective*, Al Baraka Participatory Bank, Turkey Edition, 2020, 1/34.

\* الفعلية الاقتصادية: يقصد بها عناصر الإنتاج أي جميع العناصر المشاركة في العملية الإنتاجية من عمال، وملاك رأس المال، وملاك الأرض أو العقار، والمنظرون أرباب الأعمال.

<sup>3</sup> انظر هذه الفكرة عند فرانسيس مرييه: صناعة الجوع خرافة الندرة، سلسلة عالم المعرفة 1998، ترجمة أحمد حسان.

العديد من الأفكار الاقتصادية والتي تعد نتاج الممارسة الحياتية. إلا أنّ الحاجات الإنسانية كانت محدودة جداً تنحصر في الأمن والطعام والماء والمأوى والملبس، كذلك كانت أدوات الإنتاج بسيطة جداً، وتعتمد على كثافة الجهد الإنساني إلى جانب أدوات إنتاج بسيطة ومحدودة جداً.

عرفت الملكية الفردية في العهود القديمة عند الفراعنة، بالإضافة إلى ملكية الانتفاع باستخدام ملكية الغير كالمخراش وبعض أدوات الإنتاج، إلا أنّ النظام الإقطاعي كان هو السائد، فملكية الأرض ابتداءً كانت تستند إلى القوة والسطوة، فالحاكم هو المالك لكل الأراضي، كما عرفت العبودية والرق فالعبيد يعملون في أرض الحاكم بالسخرة. وكلما عظمت قوة الحاكم أو سيد القبيلة توسعت ملكيته للأراضي<sup>4</sup>.

وأما بلاد ما بين النهرين فكان النشاط الاقتصادي يتركز على النشاط الزراعي والتجاري، وكان السيد الإقطاعي مالك الأرض يتقمص صفة الإله ولاحقاً أصبحت الملكية الفردية هي الغالبة، وقد تضمنت شرائع حمورابي<sup>5</sup> تنظيمات مهمة في المجالات الاقتصادية كالملكية والربا، كما استخدمت النقود المعدنية في المبادلات إلى جانب المقايضة.

أما العبرانيون (بني إسرائيل) فقد تعاملوا بالفائدة الربوية؛ العائد الطفيلي (أي الحصول على دخل من خلال إقراض النقود مقابل فائدة، وسمي عائد طفيلي؛ لأنّ مالك النقود لا يبذل جهداً ولا يتحمل خطراً، بل يضمن رأس المال والفائدة)؛ والذي أطلقت عليه الشرائع السماوية (الربا) حيث تشير قصة أنبياء بني إسرائيل خصوصاً قصة عيسى عليه السلام إلى تحريم الله عزّ وجل الربا، وإدائه لبني إسرائيل ومعاقبتهم بتحريم بعض الطيبات عليهم معاملة بالمثل لقاء استحلالهم ما حرم الله تعالى، وفي ذلك يقول عزّ وجل: "فَبَطَّلُوا مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمًا عَلَيْهِمْ طَيْبَاتٍ أُجِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا، وَأَخَذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا" سورة النساء الآيات من 159-160.

وامتثالاً لأمر الله عزّ وجل فقد وقف عيسى عليه السلام في ساحات بني إسرائيل نائراً ضد استحلالهم الربا مع الأغيار (غير اليهود)، حيث كانوا يجتالون على أمر الله تعالى بتحريم الربا مطلقاً، لكنهم كانوا يقولون ليس علينا في الأميين سبيل، أي لم يحرم علينا الربا مع غير العبرانيين، وهنا كانت ملحمة السيد المسيح، حيث تقموا منه وحرصوا الرومانيين لقتله، الأمر الذي ألجأ السيد المسيح عليه السلام إلى أن يمارس دعوته لشريعة الله متخفياً.

أما الحضارة الإغريقية فقد قدم أفلاطون في كتابه الجمهورية<sup>6</sup>، ومدينته الفاضلة تحليلاً مثالياً للعديد من الأفكار الاقتصادية المهمة، وكانت الفكرة التي تعد تقدماً فكرياً هي وضع ضوابط للملكية الفردية أو الخاصة، وأنها يجب ألا تكون مطلقة. وقد اقتفى أرسطو أثر أستاذه إلا أنّه أضاف فكرة نقيضة تتمثل في حرية تملك المال والتصرف والاستعمال والاستغلال، واعتبر الملكية حقاً طبيعياً للفرد، وهذه هي الفكرة التي أسست عليها الرأسمالية بنيانها فيما بعد.

أما الرومان فقد كان النظام الطبقي هو السائد قديماً كما عند اليونانيين، حيث كان المجتمع مقسم إلى طبقة الحاكم والنبلاء، وطبقة الزراع والصناع، وطبقة العبيد. وكانت إسهامات الرومان في الفكر الاقتصادي بإضافتين هما:

أ- فكرة القانون الطبيعي<sup>7</sup>، وبأنّ هناك يد خفية تحقق التوازن في الاقتصاد دون حاجة لتدخل الإنسان، وقد أثر هذا الاعتقاد لاحقاً في مذهب الطبيعيين وكذلك لدى آدم سميث المدرسة الكلاسيكية.

ب- فكرة المذهب الفردي الحر؛ وذلك يعني بأنّ العقد شريعة المتعاقدين فلكل شخص حق في أن يعقد ما شاء من العقود ويشترط في العقد ما يشاء من الشروط، وقد انتقد شكسبير هذه الفكرة في مسرحيته تاجر البندقية<sup>8</sup> والتي أعطت (شلوت) حقاً في مقاضاة أنطونيو وإصرار (شلوت) المرابي الجشع على المطالبة بقطع رطل من اللحم الصافي من جسد تاجر مدينة البندقية أنطونيو تنفيذاً للشرط الجزائي في حال تأخره عن سداد القرض...، وفي الحقيقة تعتبر هذه فكرة المذهب الفردي الحر العمود الأساس للنظام الرأسمالي الذي عرفته البشرية منذ القرن الثامن عشر ولا يزال هو المسيطر حتى يومنا هذا.

أما العرب في الجاهلية فقد اعتمدوا على التجارة ورحلتي الشتاء والصيف<sup>9</sup>؛ إلى الشام واليمن، وقد عرفت النقود السلعية في عمليات المقايضة، فقد استخدموا القمح والشعير والتمر والملح كنقود سلعية<sup>10</sup>، واستخدموا الدينار الذهبي الرومي والدرهم الفضي الفارسي كنقود معدنية. وعرفوا عقوداً تمويلية كالمضاربة والمشاركة، وقد أبحر النبي محمد عليه السلام قبل الرسالة في مال السيدة خديجة وخرج به مضارباً إلى الشام.

4 عصمت عبد المجيد، أصالة الفقه الإسلامي (دراسة في العلاقة بين الفقه الإسلامي والقوانين القديمة وأصالة المبادئ)، ص 137.

5 سراس، أسامة: شريعة حمورابي وأصل التشريع في الشرق القديم دراسة مقارنة مع النصوص الكاملة، ص 20 وما بعدها.

6 انظر جمهورية أفلاطون، الفكرة مبثوثة في الكتاب.

7 انظر محمد شريف، فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين دراسة مقارنة، ص 17.

8 *William Shakespeare, The Merchant of Venice* تاجر البندقية، الفكرة تدور حولها الرواية

9 القرآن الكريم: سورة قريش رقم 106، الآيات 1-2.

10 المنذري: مختصر صحيح مسلم بن الحجاج، ط 6، تحقيق ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي - بيروت، 1987.



إلا أنّ العرب تعاملوا بالربا متأثرين باليهود في الجزيرة العربية<sup>11</sup>، وعرف ربا الجاهلية وذلك بأن يبيع رجلٌ لرجلٍ آخر البيع إلى أجلٍ مسمى، فإذا حلَّ الأجل ولم يكن عند صاحبه مالٌ يقضي به دينه، زاده وأخر عنه، حيث يقول الدائن للمدين: أنتقضي، أم تربي؟ يعني: أنتقضي دينك الآن، أم تؤجل السداد وأضعاف الدين؟ أو يقول المدين للدائن: زدي في الأجل وأزيدك في المال، فكانت تقيف ثلثين ثلثين بني المغيرة في الجاهلية، فإذا حلَّ الأجل قالوا: نزيدكم وتؤجرون<sup>12</sup>، وهذا هو الربا أضعافاً مضاعفة الذي نهي الله عنه بقوله "يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً" سورة آل عمران، الآية: 130. وإذا ما عجز المدين عن السداد وهذا متوقع بسبب الأضعاف المضاعفة، وحينها يسترق الدائن المدين أو يسترق زوجته أو أبناءه ويباعون في سوق العبيد.

نزل الوحي على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم كي يحرم الناس من ظلمات الجهل والظلم إلى نور العلم والعدل فحرم الربا، وقد تدرج التشريع الإسلامي في التعليل والتنديد بجريمة الربا: فقد بدأ النص القرآني بالإشارة من بعيد وانتهى إلى إعلان الحرب على المرابين، كالتالي: كانت الإشارة الأولى في سورة الروم توعية وعظة للمسلمين بأنه لا خير ولا ثواب في الربا، وأنّ الزكاة هي التي فيها الخير ومضاعفة الأجر في الآخرة، وذلك في قوله عزّ وجل: ﴿وَمَا آتَيْتُمْ مِّن رِّبَا يَرْبُؤُ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُؤُ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُمْ مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ﴾ (سورة الروم، الآية (39)).

1- ثمّ ثنى الله عزّ وجل بآية النساء والتي تبين للمؤمنين تلويحاً من بعيد بأنّ الربا كان محرماً في شريعة بني إسرائيل إلا أنّ اليهود تعاملوا بالربا بغياً وعدواناً، بقوله تعالى: ﴿فَيُظْلَمُ مَنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا، وَأَخَذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ سورة النساء الآيات من 159-160. وفي هذه الآية تلويح وتمهيد للتحريم لا بالنص الصريح القاطع، بل بالإشارة من بعيد.

2- ثمّ جاء النص الثالث أبلغ دلالة من السابق بالتصريح بالتحريم المقرون بتقبيح نتيجة الربا من الظلم واستغلال حاجة المقترض وما يؤدي إليه من مضاعفة القرض، بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ سورة آل عمران: 130.

3- وأخيراً جاء النص القرآني المغلظ لجريمة الربا، والقاطع بأنّ ليس للمرابين إلاّ استيفاء رؤوس أموالهم فحسب دون أية زيادة، والمعلن الحرب على المرابين في أفزع تصوير لحال المرابي حين يقوم كمن يتخبطه الشيطان من المس، وذلك في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقْوَمُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَن جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ، يَحْتَقِ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرِي الصَّدَقَاتِ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَتِيمٍ، إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ، يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَدْعُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ، فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ سورة البقرة، الآية 275-279.

4- وكان آخر خطاب جماهيري لرسول الإسلام في خطبة حجة الوداع يؤكد أحكاماً شرعية قطعية في تحريم الربا وتحريم الناس من العبودية، وقد جاء فيها: "وربا الجاهلية موضوع، وأول ربا أضعه ربانا، ربا عباس بن عبد المطلب، فإنه موضوع كله"<sup>13</sup>.

## 7.1. أول سوق حرة في عهد النبوة - سوق المدينة المنورة

كانت "سوق بني قينقاع" في المدينة المنورة يسودها التعامل الربوي والاحتكار والمقامرة، كذلك كانت سوق احتكار قلة؛ بمعنى أنه يسيطر على السوق عدد محدود من التجار والموردين وكان يفرض على المتعاملين فيها الإتاوات، وهذا كله يناهض شروط السوق الحرة التي ينشدها التشريع الإسلامي. من هنا كانت الحكمة النبوة تسحب البساط من تحت أقدام عصابة المحتكرين. فما كان منه عليه الصلاة والسلام إلا أن ينشئ سوقاً حرة للمسلمين، فذهب إلى مكان واسع فسيح وضرب قبة كبيرة لتكون علامة لمكان سوق المسلمين الجديد وقال: نعم سوقكم هذا، فلا ينقصن ولا يضرهن عليكم بخراج وفي رواية وقال: "هذه سوقكم؛ لا تتحجروا ولا يضرب عليه الخراج"<sup>14</sup> ويدشن بهذا القول خصائص السوق في الإسلام والتي تعمل على إزالة التشوهات السعرية فهي:

حديث الأصناف الستة عن عبادة بن الصّامب - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - الدَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالتَّنَمْرُ بِالتَّنَمْرِ وَالْمَلْحُ بِالمَلْحِ مِثْلًا بِمِثْلٍ سَوَاءٌ بِسَوَاءٍ يَدًا بِيَدٍ فَإِذَا ائْتَلَفَتْ هَذِهِ الْأَصْنَافُ فَبِعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ إِذَا كَانَ يَدًا بِيَدٍ. (م/ 5/ 44).

<sup>11</sup> العزيري، محمد رامي عبد الفتاح، عمان- الأردن، تحريم الربا في الإسلام والديانتين اليهودية والمسيحية، ص 14 وما بعدها.

<sup>12</sup> محمد رشيد بن علي رضا، تفسير المنار، ج 4، ص 102.

<sup>13</sup> أبو داود سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، ج 2، ص 182.

<sup>14</sup> ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني: سنن ابن ماجه، ج 3، ص 344.

وانظر أيضاً: علي بن عبد الله بن أحمد الحسن الشافعي: وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى، ج 2، ص 275.

- 1- سوق واسعة تتسع للجميع ولا يضيق التجار بعضهم على بعض في الأماكن، وفي ذلك تحفيزاً لزيادة عدد التجار والموردين والمستهلكين.
- 2- سوق حرة من الإتاوات، فحرية الدخول والخروج من السوق متاحة دائماً دون وجود عوائق؛ فلا يجوز لولي الأمر أن يفرض على المتعاملين فيها إتاوات أو رسوماً أو ضرائب خلافَ زكاة المال المقررة شرعاً، أن فرض الإتاوات كالضرائب والرسوم في الأسواق يؤدي إلى ارتفاع الأسعار، وهذا يخرب معايير السوق الحرة؛ ولذلك نحى عن فرض الخراج على المعاملات في الأسواق، وهذا واضح من قوله: "ولا يضرب عليها الخراج".
- 3- المعلومات متاحة للجميع، لذلك نحى عليه السلام عن تلقي الركب<sup>15</sup>، ونحى عليه السلام عن إخفاء المعلومات، وعن الغش والتدليس.
- 4- المنافسة التامة والتكافؤ في الفرص، فلا يملك أحد من التجار السيطرة على باب السوق فقد ظلت هذه السوق طيلة عهد الرسول وعهد الخلفاء الراشدين عبارة عن فضاء حر واسع من دون تحجير؛ أي لا يحق لأحد أن يختص بمكان مميز، فالجميع سواسية من يكر إلى مكان فهو أحق به حتى يتركه ولا يحق له وضع علامة كبناء أو حجارة ليمنع الآخرين من سبق إليه. وهذا التنظيم يخضع في تنظيمه لسنة المساجد كما كان يقول الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "الأسواق على سنة المساجد، من سبق إلى مقعده فهو له حتى يقوم إلى بيته أو يفرغ من بيعه"<sup>16</sup> وفي ذلك تأكيد على مبدأ المنافسة وتحرير السوق من أية تكاليف إضافية تؤدي إلى اختصاص بعض التجار بأماكن مميزة في السوق للسيطرة عليه.
- ولم يبدأ البناء والاحتجاج في الأسواق إلا في عهود لاحقة، ثم إن قيام رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بهذا فيه هدي نبوي وفطنة إلى شروط السوق الحرة، وإزالة طبقة الوسطاء بين الموردين والمستهلكين. ولعل نظام الأسواق الشعبية في تركيا التي تنظمها البلديات قريب الشبه بنموذج السوق في عهد الرسول عليه السلام.

## 8. الفكر الاقتصادي عند الرواد الأوائل

لقد أسهم المفكرون المسلمون من الرواد الاقتصاديين الأوائل في تأسيس النظام الاقتصادي في الإسلام، وقد ناقشوا قضايا اقتصادية عدة كان أبرزها قضية الربا والاحتكار وضبط الأسواق والاستهلاك... وسوف نستعرض أبرز هؤلاء الرواد وأشهرهم وفق المقاربة التاريخية، حيث نقطة البداية هي فجر القرن الهجري الأول، والخلافة الراشدة، مع بواكير الفقه الاقتصادي عند الخليفة الثاني رضي عنه.

### 8.1. الفكر الاقتصادي عند الخليفة عمر بن الخطاب

لقد شغل الخليفة الأول أبو بكر الصديق رضي الله عنه بحروب الردة، وبإطلاق الفتوحات الإسلامية نحو الشام تنفيذاً لوصية الرسول عليه السلام في إطلاق بعث أسامة، ورغم أنّ الخليفة الثاني عمر بن الخطاب استمر في مشروع الفتوحات الإسلامية إلا أنه جدت في زمانه قضايا أطلقت العنان لقرينته بأن تفتق عن جملة مهمة من الأفكار الاقتصادية التالية:

**أولاً:** تحديد مهمة الدولة في المجال الاقتصادي بضبط الأسواق وإدارة الموارد العامة وعدم مزاحمتها للتجار والمنتجين؛ لذلك كان الخليفة عمر بن الخطاب يأمر عماله بدفع الأراضي البيضاء لمن يزرعها ويعطي حصة لبيت المال<sup>17</sup>، ولم يأمر ولاته بأن يمارسوا عملية الإنتاج بأنفسهم ويستأجروا عمالاً لزراعة الأراضي، إنما كانت أوامره بدفع الأراضي لمن يستغلها ويؤدي حصة من الإنتاج لبيت المال.

**ثانياً:** التوزيع الأفقي للثروة ومنع تركها بيد فئة محدودة: نجد هذه السياسة الاقتصادية العمرية في قراراته وقضائه رضي الله عنه؛ حيث رفض توزيع أراضي سواد العراق على الفاتحين<sup>18</sup>، ونزع الأراضي ممن أقطعت له ثم عجز عن استغلالها؛ وفي قصة بلال بن الحارث<sup>19</sup> دليل على سياسة عمر بن الخطاب في إدارة وتوزيع الموارد الاقتصادية. وكان رضي الله عنه يرفض إقطاع شخص من الناس أرضاً دون غيره من الناس وكانت عبارته المشهورة: "أهذا كله لك دون الناس"<sup>20</sup>، وكان يستدل في حوار مع المخالفين بقوله تعالى: "... كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ..." سورة الحشر، الآية 7.

**ثالثاً:** تغليب مصلحة الجماعة الاقتصادية على مصلحة الفرد: وفي الشأن الاقتصادي كانت سياسة عمر تقضي بأن لا يُقَطَّع الفرد من الأراضي ما فيه مصلحة للامة كالماء والمرعى والملح... لذلك نجد هل توجد مصلحة عامة للناس في هذه الأرض؟ قبل أن يُقَطَّع أرضاً لمن أراد أن يستغلها:

وانظر أيضاً الكتابي، عبد الحي: الترتيب الإدارية والعمالات والصناعات والمتاجر والحالة العلمية التي كانت على عهد تأسيس المدينة الإسلامية في المدينة المنورة العلمية، ج 2، ص 105.

15 | البخاري، محمد بن إسماعيل: الصحيح، ج 3، ص 73، باب: النهي عن تلقي الركب، انظر حيث رقم 2162.

16 | ابن الأثير الجزري، عز الدين: الكامل في التاريخ، ج 2، ص 354.

17 | انظر يعقوب بن إبراهيم: أبو يوسف: كتاب الخراج، ص 57 وما بعدها.

18 | أبو يوسف: كتاب الخراج، ص 35.

19 | القرشي، يحيى بن آدم: كتاب الخراج، ص 93.

20 | أبو عبيد، القاسم بن سلام: كتاب الأموال، ص 72.

حيث كتب لأبي موسى الأشعري بشأن طلب الرجل البصري نافع أبو عبد الله أن يقطعه أرضاً ليستغلها "إن كانت لا تضر بمسلم ولا معاهد، ولا تقطع شرياً، ولا طريقاً، وليس لأحد فيها حق، فأقطعها إياه"<sup>21</sup>.

رابعاً: عدم تعطيل الموارد الاقتصادية: وقد كان قضاؤه رضي الله عنه يستند إلى هذا المبدأ فقد قضى بسحب الأرض المعطلة من أصحابها: "من كانت له أرض ثم تركها ثلاث سنين فلم يُعْمَرْها، فعمرها قوم آخرون فهم أحق بها"<sup>22</sup>، وكان رضي الله عنه يقضي بتعويض من عمّر أرضاً لها أصحاب - وقد أهملها أصحابها<sup>23</sup> - ثم جاءوا يقاضون من أعمارها، بأن ملكيتهم تسقط عنها إذا أقطعوها من أجل إعمارها وقصروا عن ذلك وأهملوها، أو يدفعوا له مقابل ما أحدث فيها من إعمار؛ مرغماً أصحاب الملكيات باستغلال ملكياتهم.

خامساً: العمل على استقرار الأسعار ومنع الاحتكار: لقد اجتهد رضي الله عنه ساعياً نحو الاستقرار في أسعار السوق، وأحياناً نجده يمنع من المغالاة في السعر أو يمنع من البيع بأقل من سعر السوق، لكننا نجده سرعان ما يتراجع معلناً عن مبدأ عدم تدخل الدولة في السوق في الظروف الطبيعية، وهذا الاستنتاج إنما بني على اعتدال عمر بن الخطاب عن إجبار حاطب بن بلتعة على البيع بسعر معين: "إنّ الذي قلته لك ليس بعزيمة مني ولا قضاء، وإنما هو شيء أردت به الخير لأهل البلد، فحيث شئت فبيع، وكيف شئت فبيع"<sup>24</sup>، الروايات بهذا الشأن متأرجحة بين التدخل في حال الاحتكار كإجراء تصحيحي لإزالة التشوه السعري، وبين ترك التجار يبيعون كيف شاءوا وذلك في الظروف الطبيعية. وكان رضي الله عنه في حال ارتفاع سعر سلعة معينة ينظر إن كان عليها ضريبة أو تأخذ من أرض عشرية عمد إلى تخفيض التكاليف المالية على إنتاجها من أجل تكثرها في السوق فيرخص سعرها، "فقد روى عبد الله بن عمر أنّ عمر بن الخطاب كان يأخذ من الزيت والحنطة نصف العشر؛ لكي يُكثّر الحمل إلى المدينة..."<sup>25</sup>.

ومن بدايات القرن الهجري الأول إلى نهاياته وبدايات القرن الهجري الثاني كان عصر الاجتهاد الأول تدشنه مدرسة الرأي، ومن تلاميذ تلك المدرسة التي انطلقت في نهاية القرن الهجري الأول وبداية الثاني كان تلميذ أبي حنيفة النعمان، محمد بن الحسن الشيباني الرائد الثاني في هذه الدراسة.

## 8.2. الشيباني

محمد بن الحسن الشيباني (132-189 هـ، 750-804 م) صاحب أول كتاب يناقش قضايا في الاقتصاد الجزئي، كتاب الكسب، حيث ينسب إليه بعض الباحثين<sup>26</sup> تطوير علم الاقتصاد قبل آدم سميث (1723-1790 بعد الميلاد)، الذي كان يعتبر في الغرب مؤسس التفكير الاقتصادي الغربي. وقد ناقش الشيباني في كتابه الكسب قضايا اقتصادية جزئية عديدة كالاستهلاك والإنتاج والقطاعات الإنتاجية من زراعة وصناعة وتجارة، وفيما يلي يجاز لأهم هذه الأفكار الاقتصادية<sup>27</sup>:

أ. الاستهلاك: حيث يربط الشيباني الاستهلاك بمستوى الدخل (الكسب) حيث يفهم من كتابه أنه يقسم مستويات الاستهلاك إلى ثلاثة مستويات: الأول: مستوى الكفاف أو الضرورات فإشباعها يعد واجباً شرعياً. وفي ذلك يقول: "الأكل فوق الشبع لقوله صلى الله عليه وسلم ما ملأ ابن آدم وعاء شراً من البطن فإن كان لا بد فثلت للطعام وثلت للشراب وثلت للنفس وقال النبي صلى الله عليه وسلم يكفي ابن آدم لقيمات يقمن بها صلبه ولا يلام على كفاف"<sup>28</sup>

الثاني: مستوى إشباع الحاجيات. وفي ذلك يقول: "لأن التناول عند الحاجة حق لنفسه قال صلى الله عليه وسلم لبعض أصحابه نفسك مطبتك فارق بها ولا تجوعها وقال صلى الله عليه وسلم لآخر إن لنفسك عليك حقاً ولأهلك عليك حقاً"<sup>29</sup>

الثالث: مستوى التحسينات أو الترفيهيات. ويشير الشيباني إلى هذا المعنى في قوله: "ما يكون دون السرف وفوق التقدير حتى قالوا لا ينبغي أن يتكلف لتحصيل جميع شهوات عياله ولا أن يمنعه جميع شهواتها ولكن إنفاقها بين ذلك فإن خير الأمور أوساطها وكذلك لا ينبغي أن يستدم الشبع"<sup>30</sup>

<sup>21</sup> أبو عبيد: كتاب الأموال، ص 310.

<sup>22</sup> أبو يوسف، كتاب الخراج، ص 61.

<sup>23</sup> محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني الصنعاني: التَّحْبِيرُ لِإِضْاحِ مَعَانِي النَّبِيِّ، حققه مُحَمَّدُ صُبْحِي، ج 1، ص 365.

<sup>24</sup> ابن قدامة المقدسي: للمغني، ج 5، ص 519.

<sup>25</sup> ابن قدامة: المغني، ج 8، ص 522.

<sup>26</sup> Ahmed el-Ashker - Rodney Wilson, *Islamic Economics: A Short History* (Leiden: Brill, 2006), 156-221.

<sup>27</sup> AL-Jarhi, *Economic Analysis in Islamic Perspective*, 1/38.

<sup>28</sup> أبو عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني، كتاب الكسب، عدد الأجزاء: 1، ص 79.

<sup>29</sup> الشيباني: الكسب، ص 85

<sup>30</sup> الشيباني: الكسب، ص 86

وفي مستويات الاستهلاك الثلاثة يتوجب الاعتدال والبعد عن الإسراف والتبذير، كذلك درس السلوك الاقتصادي للأسرة، ويمكن القول بأنّ الشيباني قد أشار إلى قانون المنفعة المتناقصة، حيث أشار إلى تناقص المنفعة مع زيادة الاستهلاك للسلعة، وهو ما يشبه قانون المنفعة المتناقصة التي تُنظر لها الكلاسيكيات الحديثة. وفي ذلك يقول:

".. ليكون الطعام الذي عنده (أي عند المستهلك) إذا تناول فكل ما كان تناول المتناول أجوع كان لذته في التناول أكثر"<sup>31</sup>

ب. الإنتاج: قسم الشيباني مصادر الكسب إلى: التوظيف، والصناعة، والزراعة والتجارة. أما التوظيف: فقد أشار إلى العلاقة بين مصادر الأموال والدخل الناتج عنها. من خلال معدل العائد على رأس المال المستخدم، وقد اعتبر الشيباني العمل رأس مالٍ بشري، واعتبر الأجور أداة تحليلية تعكس تكلفة رأس المال المستأجر.

وأما الصناعة فقد اعتبر الشيباني أن جميع أنشطة الإنتاج لها نفس القدر من الأهمية كمصدر للكسب، وكانت التجارة تعتبر متفوقة على أي مهنة أخرى، ونبه على أهمية التخصص وتقسيم العمل كوسيلة لاكتساب المهارات وتحسين الأداء، وقد ربط بين مجموعة واسعة من المهارات لأن المجتمع يصبح أكثر تكاملاً، حيث يعمل التخصص وتقسيم العمل على تسريع عملية الإنتاج والتكامل الاقتصادي والتقني.

أما الزراعة فقد اعتبرها من أهم الأنشطة إنتاجية، للأسباب عدة: منها اعتماد القطاعات الأخرى على المنتجات الزراعية. ولأنها مهمة للحفاظ على الحياة، ولأنها تولد أنشطة اقتصادية مشتقة، وهي مقدمة لاحتياجات الكائنات الحية الأخرى. كذلك لأنها من أهم مصادر الرزقة.

أما التجارة: فقد أشاد بالقيمة المضافة للتبادل التجاري، على خلاف المدرسة الطبيعية التي حصرت القيمة المضافة على القطاع الزراعي فحسب.

كذلك أشار الشيباني إلى الترابطات الأمامية والخلفية للقطاعات الاقتصادية واحتياج الزراعة إلى الصناع، كذلك قارن الشيباني بين الغني والفقير وانتقد بشدة أولئك الذين اختاروا البطالة الطوعية، خاصة جهلة المتصوفة. وأكد الشيباني على أن الغني المتبرع في وجوه الخير يحتاج إلى الفقراء، حيث حصل الأول على الأجر الأخروي من خلال التزامه بالفرض الديني بإعطاء الفقراء، وكرر الشيباني المبدأ الإسلامي الذي يقضي بأن للفقراء الحق في الحصول على حصة من ثروة الأغنياء. وخلص إلى أن كلا من الفقراء والأغنياء يحتاجون إلى بعضهم البعض. وفي ذلك يقول:

" وَبَيَانَ هَذَا فِي قَوْلِهِ (ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات) الآية يعني أن الفقير يحتاج إلى مال الغني والغني يحتاج إلى عمل الفقير فهنا أيضا الزارع يحتاج إلى عمل النسيج ليحصل اللباس لنفسه والنسيج يحتاج إلى عمل الزارع لتخصيب الطعام والقطن الذي يكون منه اللباس.."<sup>32</sup>

تعد هذه الأفكار الاقتصادية من أهم الأفكار التي ناقشها الشيباني في كتابه الكسب، حيث يمكنك عزيزي القارئ الرجوع إلى كتاب الكسب وهو من الكتب التراثية المطبوعة والتي تضم عدداً من الأفكار الاقتصادية الرائدة والسابقة لتلك الأفكار التي أتى بها آدم سميث بعد قرون.

### 8.3. الأصفهاني

أبو القاسم الحسين بن محمد بن الفضل الراغب (المتوفي 502 هـ / 1108 م)، وصاحب كتاب الذريعة إلى مكارم الشريعة<sup>33</sup>. ويمكن تلخيص أهم الأفكار الاقتصادية للأصفهاني فيما يلي:

أ. في مجال الحاجات: أكد في مجال الحاجات بأنّ احتياجات الإنسان لا تقتصر على الحاجات المادية المتمثلة في الغذاء والملبس والمأوى، والزواج والتي يجب الوفاء بها، بل أيضاً يجب الوفاء بالاحتياجات الروحية. وتشمل العبادة، وأداء الواجبات الدينية، والتعلم واكتساب المعرفة.

ب. وفي مجال الاستهلاك: رتب الأصفهاني الاستهلاك بحسب المستوى، إلى الضروريات وهي الحد الأدنى من الاستهلاك، والحاجيات، والكماليات. أما الإسراف فهو تجاوز الحد المتوسط في الاستهلاك من حيث الكمية والجودة، واعتبر الأصفهاني أن الإسراف والتبذير من المحرمات في التشريع.

<sup>31</sup> الشيباني: الكسب، ص 85

<sup>32</sup> الشيباني: الكسب، ص 75.

<sup>33</sup> أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني: الذريعة إلى مكارم الشريعة تحقيق: د. أبو الزيد أبو زيد العجمي دار النشر: دار السلام - القاهرة عام النشر: 1428 هـ - 2007 م عدد الأجزاء: 1 وانظر أيضاً: شوقي دنيا 1979، الإسلام والتنمية الاقتصادية، دار الفكر العربي. وانظر أيضاً: شوقي دنيا: الإسلام والتنمية الاقتصادية، 1979، دار الفكر العربي.

ت. وفي مجال الإنتاج: فقد ناقش الأصفهاني النشاط الإنتاجي وجعله من وظائف البشر الأساسية الثالثة وهي: العبادة، والتنمية الاقتصادية، والاستخلاف؛ أي أنه خليفة الله على الأرض. ولم يقصر التنمية الاقتصادية على مجرد توفير الاحتياجات المادية الضرورية، بل تعدى إلى تسهيل الحياة وتحسين نوعية الحياة، مادياً وروحياً. وقد أكد الأصفهاني على أهمية العمالة في الإنتاج وفي التأثير على قيمة السلع والخدمات وأكد أن الأفراد القادرين على الإنتاج يجب أن يضيفوا إلى الإنتاج على الأقل بما يعادل استهلاكهم، فإذا زاد استهلاك أي فرد على إنتاجه كان ذلك يعد ظلماً للمجتمع، وتعد هذه دعوة مبكرة للتنمية وطريقة لاحتساب الكفاءة الاقتصادية والقيمة المضافة على المستوى الفردي، ولذلك نجد منتقد البطالة والتعطل على المجتمع بأسره، وكذلك أشار إلى علاقة البطالة بالتضخم، والحد من الأنشطة الاقتصادية، وانخفاض مستوى المعيشة.

وقد جادل المتصوفة الذين دافعوا عن تفوق العبادة على العمل، وقدم أدلة ضد آراءهم من الشريعة واعتبر البطالة الطوعية التي دعا إليها المتصوفة ظلماً للمجتمع، وحذر الدولة من البطالة المقنعة. وكذلك أشار الأصفهاني في كتابه إلى أهمية التعاون لتلبية احتياجات الناس، وضرب مثالا بصنع رغيف الخبز الذي يتطلب تعاون العديد من الحرف والمهارات، ولذلك انتقد فكرة أن يعكف كل شخص على تحقيق الاكتفاء الذاتي فقط، دون الإضافة للاقتصاد؛ لأنّ الاقتصاد على الاكتفاء الذاتي يؤدي هذا إلى خلل كلي على مستوى الأقاليم. كذلك ناقش أهمية التخصص وتقسيم العمل، وناقش أهمية الاختيار والتدريب في رفع مستوى الكفاءة الإنتاجية.

ث. وفي مجال التكامل<sup>34</sup> الاقتصادي والترابطات الأمامية والخلفية للقطاعات الاقتصادية: اهتم بفكرة التكامل الاقتصادي وبأن كل صناعة تحتاج إلى أخرى لأنها إما تنتج سلعة تستخدمها صناعات أخرى أو تستخدم منتجات صناعات أخرى أو كليهما. وقد فرق بين أهمية الأنشطة الاقتصادية على أساس ثلاث قواعد: حيث ميز في الأهمية بين العمل الذي يتطلب جهداً بدنياً وبين العمل الذي يتطلب جهداً فكرياً وبين العمل الذي يتطلب مزيجاً من الاثنين. ونظر إلى غلة النشاط النهائية هل تتعلق بمجموعة محدودة أم بكافة أفراد المجتمع، كذلك ميز بين المهارات المطلوبة.

ج. وفي الحوافز الاقتصادية: فقد اعتبر المحفز الرئيس للعمل والإنتاج هو الخوف من نقص السلع أو الفقر، وفي ذلك يقول: "كون الفقر وخوفه سبب نظام أمر الناس"<sup>35</sup>.

ح. وفيما يتعلق بالنقود فقد ساهم بالأفكار التالية: أشار إلى أهمية النقود كوسيط للتبادل في الحياة الاقتصادية. وفسر التضخم كظاهرة نقدية سببها الزيادة في عرض النقود بمقابل تناقص كمية السلع.

وإلى هذا الحد... نكتفي بهذا القدر من مجمل الأفكار الاقتصادية التي سجلها الأصفهاني في سفره المسمى الذريعة إلى مكارم الشريعة<sup>36</sup>، وهو من كتاب التراث المطبوعة، ويمكنك عزيزي القارئ الرجوع إلى المصدر الأصلي لهذه الأفكار الرائدة. 8.4. الغزالي

أبو حامد الغزالي من علماء القرن الخامس الهجري (450-505 هـ / 1058 - 1111 م) وهو صاحب كتاب "إحياء علوم الدين"، الذي تناول فيه مواضيع اقتصادية عدة مثل:

خ. توصيف فكرة الندرة النسبية: حيث يقول الغزالي موصِّفاً لا مُقررًا حاجات الإنسان المتوالدة والتي إن لم تضبط فسوف تكون سلسلة من الرغبات اللانهائية:

" مَنْ مَعَهُ قُوَّتُهُ فَهُوَ فَارِغُ الْقَلْبِ؛ فَلَوْ وَجَدَ مِائَةَ دِينَارٍ مِثْلًا عَلَى طَرِيقٍ؛ انْبَعَثَ مِنْ قَلْبِهِ شَهَوَاتٌ تَحْتَاجُ كُلَّ شَهْوَةٍ مِنْهَا إِلَى مِائَةِ دِينَارٍ أُخْرَى فَلَا يَكْفِيهِ مَا وَجَدَ بِلِ تَحْتَاجُ إِلَى تَسْعَمَائَةِ أُخْرَى، وَقَدْ كَانَ قَبْلَ وَجُودِ الْمِائَةِ مُسْتَعْنِبًا، فَالآنَ لَمَّا وَجَدَ مِائَةَ ظَنُّهُ أَنَّهُ صَارَ بِهَا غَنِيًّا وَقَدْ صَارَ مُحْتَاجًا إِلَى تَسْعَمَائَةِ لِيَشْتَرِيَ دَارًا يَعْمرُهَا... وَلِيَشْتَرِيَ أَثَاثَ الْبَيْتِ وَيَشْتَرِيَ الثِّيَابَ الْفَاخِرَةَ، وَكُلَّ شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ يَسْتَدْعِي شَيْئًا آخَرَ يَلِيْقُ بِهِ وَذَلِكَ لَا آخِرَ لَهُ."<sup>37</sup> ولتوضيح علاقة النص المكتسب بموضوع هذه الدراسة، فإن الأدبيات الاقتصادية تعزو المشكلة الاقتصادية إلى ندرة الموارد الاقتصادية نسبة إلى تعدد حاجات الإنسان اللانهائية، وفي النص السابق يشير الإمام الغزالي إلى فكرة تعدد الرغبات البشرية، ولضبط هذه الرغبات اللانهائية كانت دعوة الغزالي رحمه الله تعالى بالزهد في الدنيا؛ وهي معالجة أخلاقية لتهديب الرغبات تسهم في معالجة المشكلة الاقتصادية من جانب ضبط الحاجات لا من جانب معالجة ندرة الموارد الاقتصادية.

<sup>34</sup> الأصفهاني، الراغب: الذريعة إلى مكارم الشريعة، الفصل السادس فيما يتعلق بالصناعات والمكاسب والانفاق والجود والبخل (تحت) حاجة الناس في اجتماعهم إلى التظاهر.

<sup>35</sup> الأصفهاني: الذريعة، ص 65

<sup>36</sup> الأصفهاني: الذريعة، ص 65.

<sup>37</sup> إحياء علوم الدين: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، ج 3، ص 34.



وفي بيان تشخيص المقابلة غير المتكافئة بين الدخل والاحتياجات يقول الغزالي: "اعلم أنّ الفقر عبارة عن فقد ما هو محتاج إليه ...، فقفر العبد بالإضافة (نسبة) إلى أصناف حاجاته لا ينحصر لأن حاجاته لا حصر لها"<sup>38</sup>

وفي سياق آخر تحدث الغزالي عن الحرف وتداعياتها استجابة للاحتياجات الإنسانية:

"... فانظر كيف ابتدأ الأمر من حاجة القوت والملبس والمسكن وإلى ماذا انتهى (وما استتبعه ذلك)، وهكذا أمور الدنيا لا يفتح منها باب إلا ويفتح بسببه أبواب أخر وهكذا تنتهي (الحاجات) إلى غير حد محصور"<sup>39</sup>.

د. النقود: لقد أدرك الغزالي أن النقود لها وظائف اقتصادية كوسيلة للتبادل وكمعيار للقيمة، وكمعيار للقيمة حيث يقول: "فخلق الله تعالى الدينار والدرهم حاكمين ومتوسطين بين سائر الأموال..."<sup>40</sup>، وعن حيادية النقود في النشاط الاقتصادي يقول بآخاً: "كالمراة لا لون لها وتحكي كل لون فكذلك النقد لا غرض فيه وهو وسيلة إلى كل غرض"<sup>41</sup>. وأوضح تأثير كثر النقود على النشاط الاقتصادي وخطورته حيث يقول: "فكل من عمل فيهما عملاً لا يليق بالحكم بل يخالف الغرض المقصود بالحكم فقد كفر نعمة الله تعالى فيهما فإدُّنْ مَنْ كَتَبَهُمَا فَقَدْ ظَلَمَهُمَا وَأُظِّلَ الحِكمة فيهما وكان كمن حبس حاكم المسلمين في سجن يتمتع عليه الحكم بسببه لأنه إذا كثر فقد ضيع الحكم ولا يحصل الغرض المقصود به وما خلقت الدرهم والدينار لزيد خاصة ولا لعمرو خاصة إذ لا غرض للأحاد في أعيانها فإنهما حجران وإنما خلقا لتداولها الأيدي فيكونا حاكمين بين الناس"<sup>42</sup>، وحذر من سوء استخدام النقود حيث يقول: "كل من عامل معاملة الربا على الدرهم والدينار فقد كفر النعمة وظلم لأنهما خلقا لغيرهما لا لنفسهما إذ لا غرض في عينهما فإذا أبحر في عينهما فقد اتخذهما مقصوداً على خلاف وضع الحكمة إذ طلب النقد لغير ما وضع له ظلم"<sup>43</sup>، كذلك ناقش عرض النقود وتأثيره على مستوى السعر.

ذ. الاستهلاك: كذلك صنف الغزالي الاستهلاك إلى مستويات مختلفة تتراوح بين الضرورة والإسراف، وضرورة الوفاء بالمستوى الأول واجب ديني، بينما البذخ محرم. كذلك أضاف مفهوماً جديداً هو التجارة العادلة. وأدان الاحتكار بتخزين المواد الغذائية لزيادة أسعارها بشكل مصطنع لأنه يسبب ضرراً عاماً. ومع ذلك لم يعترض على تخزين المواد غير الغذائية، لأنه كان يعتقد أنها لا تؤذي جمهور الناس، وهذا يعكس اهتمامه بمفهوم العدالة في أنشطة السوق المطبقة على كل من المشتري والبائعين.<sup>44</sup>

ر. أما بالنسبة لتعظيم الربح، فقد ادعى أن "جني أرباح أقل هو إحسان" ولكن "جني ربح أكبر ليس بالأمر المحرم، لأن العمل يتم من أجل الربح، فعند الشراء من رجل فقير، يجوز الشراء بسعر أعلى على سبيل العطف. وقد تم دمج دعوة الغزالي للأسواق الحرة مع مراعاة الفقراء، وهذا يعكس مفهوم السوق الحرة، ويميل الغزالي إلى تحقيق ربح لا يزيد عن الحد الأقصى. لم يعترض الغزالي على الحصول على الثروة ولكن فقط بالقدر الذي يغطي احتياجات الفرد وأسرته. لكن الغزالي كراهه ومتصوف مال إلى التركيز في الإنتاج على ما هو ضروري، ووضع قيوداً أخلاقية على تراكم الثروة.

### الخاتمة، وأهم النتائج

خلصت هذه الدراسة إلى إلقاء الضوء على أهم الأفكار الاقتصادية التي دشنتها الرواد الأوائل من العلماء المسلمين في فجر الإسلام منذ القرن الأول الهجري إلى بداية القرن الخامس الهجري، وهي الفترة الزمنية المستهدفة في هذه الدراسة، وقد تناولت العهد النبوي الشريف، والخلافة العمرية، وأفكار محمد بن الحسن الشيباني، ثم الأصفهاني والغزالي، ويمكن تسجيل أهم النتائج التي خلصت إليها هذه الدراسة فيما يلي:

1. علم الاقتصاد الإسلامي هو العلم الذي يبحث في كيفية إشباع حاجات المجتمع المسلم، حيث تبدأ المعالجة من خلال ضبط الرغبات وتهديب الحاجات حسب الأولوية: ضرورات، ثم حاجيات ثم تحسينيات، ثم من خلال الاستغلال الأمثل للموارد الاقتصادية، وفق منظومة القيم الإسلامية.
2. لا توجد مشكلة نادرة مطلقة للموارد الاقتصادية بمعنى أنّ الموارد الاقتصادية ورغم أنّها نادرة نسبياً إلا أنّها تكفي جميع المخلوقات إذا أحسن الإنسان الاختيار بين الاستخدامات المختلفة للمورد الاقتصادي، وإذا أحسن استغلال الموارد المتاحة بكفاءة، وهذا يعني أن يهذب الإنسان حاجاته؛ لأنّ

38 الغزالي: الإحياء، ج 4، ص 190

39 الغزالي: الإحياء، ج 3، ص 227

40 الغزالي: الإحياء، ج 4، ص 91

41 الغزالي: الإحياء، ج 4، ص 91

42 الغزالي: الإحياء، ج 4، ص 91

43 الغزالي: الإحياء، ج 4، ص 91

44 Al-Jarhi, *Economic Analysis Islamic Perspective*, 1/42-44.

حاجات الإنسان ليست لا نهائية - كما تدعي الكلاسيكية الرأسمالية- لكنها حاجات يمكن إشباعها إذا أحسن تهيئتها، وهي مرتبة ضمن أولويات المجتمع المسلم دون إسراف.

3. اعتمد العرب في الجاهلية على التجارة ورحلتي الشتاء والصيف؛ إلى الشام واليمن، وقد عرفت النقود السلعية في عمليات المقايضة فقد استخدموا القمح والشعير والتمر والملح كنقود سلعية، واستخدموا النقود المعدنية كالدينار الذهبي الرومي والدرهم الفضي الفارسي، وقد عرفوا عقوداً تمويلية كالمضاربة والمشاركة. إلا أنّ العرب تعاملوا بالربا متأثرين باليهود في الجزيرة العربية.

4. تدرج التشريع الإسلامي في التخليط والتنديد بجرمة الربا: فقد بدأ النص القرآني بالإشارة من بعيد وانتهى إلى إعلان الحرب على المرابين.

5. دشّن النبي عليه السلام أول سوق حرة في المدينة المنورة، حيث كانت "سوق بني قينقاع" في المدينة المنورة يسودها التعامل الربوي والاحتكار والمقامرة، كذلك كانت سوق احتكار قلة؛ بمعنى يسيطر على السوق عدد محدود من التجار والموردين وكان يفرض على المتعاملين فيها الإتاوات، وهذا كله ينافي شروط السوق الحرة التي ينشدها التشريع الإسلامي. من هنا كانت الحكمة النبوة تسحب البساط من تحت أقدام عصبة المحتكرين. وإنشاء سوق حرة في فضاء رحب من المدينة المنورة.

6. في خلافة عمر بن الخطاب تمّ تحديد مهمة الدولة في المجال الاقتصادي بضبط الأسواق وإدارة الموارد العامة وعدم مزاحمتها للتجار والمنتجين، وتلخصت السياسة الاقتصادية العمرية في التوزيع الأفقي للثروة ومنع تركها بيد فئة محدودة، وتغليب مصلحة الجماعة الاقتصادية على مصلحة الفرد، وعدم تعطيل الموارد الاقتصادية، والعمل على استقرار الأسعار ومنع الاحتكار.

7. في نهاية القرن الهجري الأول وبداية الثاني كان تلميذ أبي حنيفة النعمان، محمد بن الحسن الشيباني الرائد الثاني في هذه الدراسة، وهو صاحب أول كتاب يناقش قضايا في الاقتصاد الجزئي، كتاب الكسب، حيث ينسب إليه بعض الباحثين تطوير علم الاقتصاد قبل آدم سميث. وقد ناقش في كتابه أفكاراً اقتصادية في الاستهلاك والإنتاج والتجارة والزراعة والصناعة، وكانت أبرز إضافاته الفكرية تتمثل في أشارته لمفهوم القيمة المضافة للتبادل التجاري كذلك أشار الشيباني إلى الترابطات الأمامية والخلفية للقطاعات الاقتصادية.

8. في نهاية القرن الهجري الرابع كان الأصفهاني صاحب كتاب الذريعة إلى مكارم الشريعة من الرواد الأوائل الذين ناقشوا في مصنفاتهم أفكاراً اقتصادية مهمة في مجال الحاجات والاستهلاك والإنتاج، وفي مجال التكامل الاقتصادي والترابطات الأمامية والخلفية للقطاعات الاقتصادية وفي مجال الحوافز الاقتصادية؛ فقد اعتبر المحفز الرئيس للعمل والإنتاج هو الخوف من نقص السلع أو الفقر، كذلك أشار إلى أهمية النقود كوسيط للتبادل في الحياة الاقتصادية، وفسر التضخم كظاهرة نقدية سببها الزيادة في عرض النقود بمقابل تناقص كمية السلع.

9. وقد توفقت التغطية التاريخية لهذه الدراسة عند القرن الخامس الهجري مع أبي حامد الغزالي وقد ناقش الغزالي توصيف فكرة الندرة النسبية، وأشار إلى اختلال التوازن بين الدخل والاحتياجات لذلك دعا إلى تهذيب الحاجات وضبط الرغبات، كذلك ناقش وظائف النقود الاقتصادية كوسيلة للتبادل وكمعيار للقيمة، وكمعيار لها.

10. وتعد الإضافة النوعية لهذه الدراسة في دحض ادعاء الاقتصاديين الغربيين بأنّ ثمة فجوة تاريخية في تطور علم الاقتصاد حيث كانت البداية من الحضارة الرومانية ثم سكن هذا العلم إلى أن استأنفت الحضارة الغربية تطويره إلى أن وصل إلى صورته الحالية، وهذا الادعاء يتجاهل دور الحضارة الإسلامية تطوير علم الاقتصاد وإسهامات العلماء المسلمون. ومنعاً للإطالة نكتفي بهذا القدر لأبرز الأفكار الاقتصادية عند العلماء المسلمين منذ القرن الأول الهجري إلى القرن الخامس الهجري.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

## المراجع

### القرآن الكريم

ابن الأثير الجزري، عز الدين: الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان الطبعة: الأولى، 1417 هـ / 1997.

ابن قدامة المقدسي: المغني، ط 3 دار المنار - مصر.

ابن ماجة القزويني أبو عبد الله محمد بن يزيد: السنن، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون، دار الرسالة العالمية الطبعة: الأولى، 1430 هـ - 2009 م.

أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي: إحياء علوم الدين، الناشر: دار المعرفة - بيروت.

- أبو داود سليمان بن الأشعث: السنن، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت.
- أبو عبيد، القاسم بن سلام: كتاب الأموال، ط: إحياء التراث الإسلامي - قطر.
- أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم: كتاب الخراج، ط دار العرفة.
- KAAU إصلاح، عبد العظيم: تاريخ الفكر الاقتصادي في الإسلام، جدة، المركز العلمي للنشر،
- أفلاطون: الجمهورية، ترجمة حنا خباز، 1929، كتاب الكتروني، دروب.
- البخاري، محمد بن إسماعيل: الجامع الصحيح المسند، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر الناشر: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي) الطبعة: الأولى، 1422 هـ.
- المجاري، معبد: التحليل الاقتصادي من منظور إسلامي، من منشورات بنك البركة التركي، 2020م.
- جوزف أ. شومبيتر: تاريخ التحليل الاقتصادي، ترجمة حسن عبد الله بدر، مراجعة عصام الخفاجي، المجلس الأعلى للثقافة، 2005 م.
- الحسني الشافعي، علي بن عبد الله بن أحمد: وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى، دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة: الأولى - 1419.
- الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد: الذريعة إلى مكارم الشريعة: تحقيق: د. أبو اليزيد أبو زيد العجمي دار النشر: دار السلام - القاهرة عام النشر: 1428 هـ - 2007 م.
- سراس، أسامة: شريعة حمورابي وأصل التشريع في الشرق القديم دراسة مقارنة مع النصوص الكاملة، دار علاء الدين 2004.
- شوقي دنيا: الإسلام والتنمية الاقتصادية، دار الفكر العربي، 1979.
- الشيبياني، أبو عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد: كتاب الكسب، المحقق: د. سهيل زكار، الناشر: عبد الهادي حرصوني - دمشق الطبعة: الأولى، 1400.
- الصنعاني، محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني: التَّحْبِيرُ لِإِبْصَاحِ مَعَانِي التَّيْسِيرِ، حققه مُحَمَّدُ صُبْحِي، مَكْتَبَةُ الرُّشْدِ، الرِّيَاضُ - الْمَمْلَكَةُ الْعَرَبِيَّةُ السُّعُودِيَّةُ الطبعة: الأولى، 1433 هـ - 2012 م.
- العزيزي، محمد رامز عبد الفتاح: تحريم الربا في الإسلام والديانتين اليهودية والمسيحية، عمان - الأردن، دار الفرقان للنشر والتوزيع، ط 1، 2004،
- عصمت عبد المجيد: أصالة الفقه الإسلامي (دراسة في العلاقة بين الفقه الإسلامي والقوانين القديمة وأصالة المبادئ)، دار الكتب العلمية، 2010.
- فرانسيس مرلييه: صناعة الجوع خرافة الندرة، سلسلة عالم المعرفة 1998، ترجمة أحمد حسان.
- القرشي، يحيى بن آدم: كتاب الخراج، دار المعرفة، بدون تاريخ نشر.
- الكتاني، عبد الحي: الترتيب الإدارية والعمالات والصناعات والمتاجر والحالة العلمية التي كانت على عهد تأسيس المدينة الإسلامية في المدينة المنورة العلمية، المحقق: عبد الله الخالدي، دار الأرقم - بيروت، ط الثانية.
- محمد رشيد بن علي رضا: تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990 م.
- محمد شريف: فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين دراسة مقارنة، دار الرشيد - العراق.
- المنذري: مختصر صحيح مسلم بن الحجاج، ط 6، تحقيق ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي - بيروت، 1987.
- , (نسخة مترجمة لمسرحية تاجر البندقية من قبل The Merchant of Venice, تاجر البندقية: William Shakespeare وليام شكسبير: مؤسسة، هنداوي للتعليم والثقافة عام ٢٠١١

## Kaynakça

- Ahmed el-Ashker - Rodney Wilson. *Islamic Economics: A Short History*. Leiden: Brill, 2006.
- Azizi, Muhammad Ramiz Abdu'l-Fettah. *Tahrîmu'r-ribâ fi'l-İslam ve'd-diyâneteyni'l-Yahudiyye ve'l-Mesîhiyye*. Amman: Dâru'l-Furkân li'n-neşri ve'tevzî', 2004.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'us-sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Cezerî, İbnü'l-Esîr. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ömer Abdu's-selam Tedmirî. Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417/1997.
- Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *Kitâbu'l-kesb*. thk. Süheyl Zekkâr, nşr. Abdulhadi Sa'ouni. Dimeşk: 1400/1980.
- Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen*. thk. Mohamed Mohieddin Abdel Hamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû Ubeyd el-Kâsim b. Sellâm. *Kitâbu'l-emvâl*. Katar: İhyâu't-turâsi'l-İslâmî,ts.
- Ebû Yûsuf, Yakub b. İbrahim el-Ensârî. *Kitâbü'l harâc*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1979.
- Frances Moore Lappé - Joseph Collins. *Food First: Beyond the Myth of Scarcity*. çev. Ahmed Hassan. Kuveyt: Knowledge World Series, 1998.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed. *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- Islahi, Abdul Azim. *Târîhu'l-fikri'l-iktisâdî fi'l-İslâm*. Cidde: el-Merkezu'l-İlmî li'n-Neşr, 1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Şuayib el-Arnaût vd. Kahire: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muğnî*. Kahire: Dâru'l-Menâr, 3. Basım, ts.
- İsmet Abdu'l-mecîd. *Asâletü'l-fikhi'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- Jarhi, Mabid Ali. *et-Tahlîlu'l-iktisadî min manzûr İslâmî*. İstanbul: Albaraka Türk Katılım Bankası, 2020.
- Kettânî, Abdü'l-Hay. *et-Terâtîbü'l-idâriyye ve'l-'amâlât ve's-sinâ'ât ve'l-metâcir ve'l-hâletü'l-ilmîyye elletî kânet 'alâ 'ahdi te'sîsi'l-medeniyyeti'l-İslâmîyye fi'l-Medîneti'l-münevvereti'l-aliyye*. thk. Abdullah el-Hâlidî. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.
- Muhammed, Şerîf. *Fikratü'l-kanûnî't-tabiî inde'l-müslimîn dirâsetün mukârenetün*. Bağdat: Dâru'r-Reşîd, 1980.
- Münzirî, Zekiyüddîn Abdulazîm. *Muhtasarı Sahîhi Müslim*. thk. Muhammed Nâsirü'd-dîn el-Elbânî. Beirut: y.y. 6. Basım, 1407/1987.
- Platon. *el-Cumhûriyye*. çev. Hanna Habbaz. PDF: Matbatü Maktafi'-Mukattam, 1929.
- Râgıb el-Al-İsfahânî. *ez-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'a*. thk. Ebû Zeyd el-Acemî. Kahire: Dâru's-Selâm, 2007.
- Reşîd Rızâ. *Tefsîru'l-Menâr*. Kahire: el-Heyetü'l-Âmme Mısıriyye li'l-Kitâb, 1990.
- San'ânî, Muhammed bin İsmail al-Hasanî. *et-Tahbîr li-izâhi me'âni't-teysîr*. thk. Muhammed Subhi. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1433/2012.
- Schumpeter, Joseph. *History of Economic Analysis*. London: George Allen and Unwin, 1954.
- Şafî, Ali bin Abdullah bin Ahmed al-Hasanî. *Vefâu'l-vefâ bi Ahbâr Dâru'l-Mustafâ*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1419/1999.
- Şevkî, Dünya. *el-İslam ve'l-temiyye'l-iktisâdiyye*. Kahire: Dâru'l-Fikr el-Arabî, 1979.
- Serâs, Usâme. *Şeriatü Hammûrâbî ve usûli't-teşri' fi's-şarki'l-kadîm dirâsetün mukârenetün mea'n-nusûsi'l-kâmile*, Dimeşk: Dâru Alâud-Dîn, 2004.
- Shakespeare, William. *Tâciru'l-bundikiyye*. Kahire: Müessesetü Hindâvi li't-Ta'lîm ve's-Sekâfe, 2011.
- <https://doroob.sa>.

# ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi  
Journal for Religious Studies

*ATEBE Dergisi | Journal of ATEBE*

e-ISSN: 2757-5616 | Haziran / June 2021/1, 5: 137-151

## Modern Dönemde Ulema-Aydın Paradoksunun Oluşumu ve Etkileri

*The Formation and Effects of the Ulama-Intellectual Paradox in the Modern Period*

### Abdullah Akın

Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri  
Anabilim Dalı

Assitant Professor, Çanakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Theology, Department of  
Philosophy and Religious Sciences

Çanakkale, Turkey

[omerfaruk7974@hotmail.com](mailto:omerfaruk7974@hotmail.com)

[orcid.org/174-143-185-159](https://orcid.org/174-143-185-159)

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü/Article Types:** Derleme / Composition

**Geliş Tarihi / Date Received:** 20 Nisan/April 2021

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 3 Haziran/June 2021

**Yayın Tarihi / Date Published:** 15 Haziran/June 2021

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Atıf / Cite as:** Akın, Abdullah. "Modern Dönemde Ulema-Aydın Paradoksunun Oluşumu ve Etkileri = The Formation and Effects of the Ulama-Intellectual Paradox in the Modern Period." *ATEBE* 5 (Haziran 2021), 137-151. <https://doi.org/10.51575/atebe.922756>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

**Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Abdullah Akın**).

**Copyright ©** Published by Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, 06050 Turkey. All rights reserved.

**CC BY-NC-ND 4.0** | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial NoDerivatives International License.



## Modern Dönemde Ulema-Aydın Paradoksunun Oluşumu ve Etkileri\*

### Öz

Makalenin temel fikirlerinden birisi, kendine has özgür ve değişime açık yapısıyla, diğer kültürlerdeki eşdeğerlerinden farkını ortaya koyan ulemanın, Osmanlı Devleti'nin başarısında büyük rolü olduğu öngörüsüdür. Devletin yüksek eğitim kurumları olan medreselerde eğitim faaliyetlerini yürüten bu ulema (ilmiye teşkilatı); ilmi birikimi, hayatı anlamlandırma çabaları, evrensel bakış açıları ile topluma yön verebilecek seviyede idi. Makalede ele alınan temel problem, 18. ve 19. asırlara gelince ulema da görülen hızlı prestij düşüşünün manipüle edilip edilmediğini ortaya koymaktır. Makalenin önemsedığı diğer bir mesele, 1839 Tanzimat Fermanı'nın ilanından sonra daha çok Batı kültürünün etkisi ile ulemanın karşısında konuşlanan aydınlardır. Bu aydınlar kısa sürede ulemanın Osmanlı Devleti'ndeki yerini almaya başlamış ve Batı kültürünün bir nevi temsilcileri pozisyonuna gelmişlerdir. Bu yeni reformistlerin, İslâm dünyasında Müslümanlığı muhafaza ederken Batılılaşmayı amaçlamaları yeni bir ikilem oluşturmuştur. Makalenin amacı, ortaya çıkan bu paradoks tarihsel zemininde incelemek, toplum üzerinde nasıl bir etki ve algı oluşturduğunu ortaya çıkarmaktır. Araştırmada "tarihî araştırma yöntemi" kullanılmıştır. Bu yöntemle araştırmanın konusunu oluşturan dönem eleştirel bir gözle incelenip, doğru bir şekilde tahlil edilmeye gayret edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Ulema, Aydın, Tanzimat, Modern, Paradoks.

## The Formation and Effects of the *Ulama*-Intellectual Paradox in the Modern Period

### Abstract

One of the main ideas of the article is the foresight that the organization of the *ulama*, which distinguishes itself from its counterparts in other cultures with its unique free and open-to-change structure, played a major role in the success of the Ottoman Empire. Carrying out educational activities in *madrassahs*, the higher educational institutions of the state, the *ulama* (the organization of *'ilmiyyah*) was at a level that could lead the society with its scientific accumulation, efforts to make sense of life, and universal perspectives. This article discusses whether the rapid decline of the *ulama* in the 18th and 19th centuries has been manipulated or not. Another issue that the article pays attention to is the intellectuals who were opposed to the *ulama* under the influence of Western culture after the declaration of the 1839 Tanzimat Edict. These intellectuals started to replace the *ulama* in the Ottoman Empire in a short time and became a kind of representatives of the Western culture. A new dilemma was that these new reformists aimed to become Westernized while preserving Islamic values in the Islamic world. The aim of the article is to examine this paradox in its historical background and to reveal what kind of effect and perception it creates on the society. "Historical research method" was used in the research. Through this method, the period that constitutes the subject of the study has been critically examined and attempted to be analyzed correctly.

**Keywords:** Ulama, Intellectual, Tanzimat, Modernity, Paradox.

### Extended Abstract

As a result of the colonial activities of the West in the post-modern period, progressive thoughts in the context of anti-Westernism or pro-Westernism entered into non-Western societies.. This situation strengthened the idea of getting rid of backwardness and paved the way for some reform and reform movements aimed at westernization. The intellectuals of the Tanzimat Era, on the other hand, were influenced by the development of the West, but they adopted an anti-Western attitude as a result of the pressure of the West and their conservative ideas. It is necessary to consider the problematic of Ottoman's regaining its former power, namely modernization, within this framework. Therefore, it is necessary to investigate how they perceive the West in addition to what the different ideas are. There are two different structures, positive and negative, in the perceptions of the scholars and intellectuals of the West. While some believed that it was necessary to defend

\* Bu makale, "Uluslararası İslam, Modernite ve Gençlik Sempozyumu'nda (2-3 Nisan 2021)" sözlü olarak sunulan ve basılmayan "Modernite ve Gelenek Bağlamında Ulema Aydın Paradigmasında Gençlik" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir. / This paper is the final version of an earlier announcement called "International Islam, Modernity and Youth Symposium (2-3 April 2021)", not previously printed, but orally presented at a symposium called "Youth in The Ulema-Aydın Paradigm in the Context of Modernity and Tradition", the content of which has now been developed and partially changed.

the Ottomans and Islam against the threats of the West, the others claimed that lessons should be learned from the West in order to dispel this danger. In terms of the period they lived in, while the *ulama* entered into a more liberation-rhetorical thought, the intellectuals had a more progressive attitude. In fact, the West is not the only example of civilization for both. Islamic civilization has the potential of being as powerful as Western civilization. Both the *ulama* and the intellectuals were placed between the problem of being Eastern and Western. But the *ulama* is closer to the East. Undoubtedly, it is effective that the intellectuals internalize the West more. This is due to the *ulama*'s desire to revive the spirit of Islam, but also to the efforts of the intellectuals' desire to bring a new interpretation to the Islamic system. While Westerners were no more than foreigners for the *ulama*, for the intellectuals, Westerners were accepted as friends. However, when the homeland is in question, that is, when the West threatens the Ottoman Empire, the West is not deployed in their eyes, in any place other than an enemy. However, the political situation of the Ottomans led them to be pragmatic. Therefore, both the *ulama* and the intellectuals' perceptions of the West can be seen as pragmatic approaches. One of the main ideas of the article is the foresight that the organization of the *ulama*, which distinguishes itself from its counterparts in other cultures with its unique free and open-to-change structure, played a major role in the success of the Ottoman Empire. Carrying out educational activities in *madrasahs*, the higher educational institutions of the state, the *ulama* (the organization of '*ilmiyyah*') was at a level that could lead the society with its scientific accumulation, efforts to make sense of life, and universal perspectives. This article discusses whether the rapid decline of the *ulama* in the 18th and 19th centuries has been manipulated or not. Another issue that the article pays attention to is the intellectuals who were opposed to the *ulama* under the influence of Western culture after the declaration of the 1839 Tanzimat Edict. These intellectuals started to replace the *ulama* in the Ottoman Empire in a short time and became a kind of representatives of the Western culture. A new dilemma was that these new reformists aimed to become Westernized while preserving Islamic values in the Islamic world. The aim of the article is to examine this paradox in its historical background and to reveal what kind of effect and perception it creates on the society. The modernization process, which started in the Tanzimat period and continued rapidly, laid the groundwork for today's intellectual's mindset. At the same time, this process was the root of many of the philosophical, social and administrative problems known to exist today. In this sense, it is thought that a good knowledge of the period will contribute to making sense of these thinking structures, rather than reacting to different ideas today. "Historical research method" was used in the research. Through this method, the period that constitutes the subject of the study has been critically examined and attempted to be analyzed correctly.

## Giriş

Avrupa'da XVII. yüzyılda başlayan ve zamanla neredeyse evrensel bir etki yaratan modernliğin sonucu olarak ortaya çıkan yaşam tarzları, bütün geleneksel düzen yapılarını etkilemiştir (Giddens, 1994). Osmanlı Devleti de XVIII. yüzyıldan itibaren Batı uygarlığını, İmparatorluğu ayakta tutmanın bir yolu olarak görmeye başlamıştır. Bu durum geri kalmışlıktan kurtulma düşüncesini kuvvetlendirmiş, Batılılaşmaya yönelik bir takım ıslahat ve reform hareketlerinin önünü açmıştır (Kara, 1994). Bu hareketlerin ilk resmi kabulü (Birand, 1957) sayılan ve Avrupa'dan ilham alınarak hazırlanan Tanzimat Fermanı'nı (Karlığa, 2013), devleti güçlendirip geliştirerek eski günlerine kavuşturmasının aksine (Karlığa, 2013), Batı'ya teslimiyetin bir belgesi olarak değerlendirenler olmuştur (Berkes, 1984). Aksini düşünen ve Tanzimat'ı hayırlı olarak niteleyen aydınlar onu, Osmanlı Devleti'nin, Batı medeniyetinin gerisinde kaldığını düşündükleri kadim ve seçkin kurumlarını, yeniden ihyâ hareketi olarak tahayyül etmişlerdir (İnalçık, 1992). Tanzimat'ı şer olarak gören daha çok ulemanın ön planda olduğu görüş sahipleri ise bu olayı, birçok açıdan kültürel kodlarımızla uyuşmayan tehlikeli bir yönelim olarak değerlendirmişlerdir (Öner, 1967). Akabinde Osmanlı tebaasına dinî açıdan eşitlik getiren ve Tanzimat'ın teyidi olan (Koçer, 1991) ve daha çok Avrupa devletlerinin baskısı sonucu ilan edilen 1856 Islahat Fermanı, şer'î anayasal uygulamada tam bir kırılma oluşturmuştur. Islahat Fermanı'na kadar olan Tanzimat'ın birinci döneminde (1839-1856) yenilikler neredeyse tamamen devlet adamları tarafından savunulmuş (Hanioglu, 1992), bu devrin ikinci döneminin başlangıcı olan 1861'den sonra Batılılaşma hareketleri, kendilerini aydın olarak niteleyenlerin sahip çıktığı bir değer olarak işlenmeye devam etmiştir (Koray, 1991; Ülken, 1940).

Tanzimat dönemiyle birlikte aydınlar tarafından Batılılaşmak fikri bir devlet politikası olarak kabul edilmiş (Topses, 2012) ve Osmanlı medeniyeti ile Batı uygarlığı uzlaştırılmaya çalışılmıştır denilebilir (Berkes, 1975). Aslında bu sentez bir kaba koyulan farklı yoğunluktaki iki sınının uyumuna benzemektedir. Tanzimat aydınlarını bu senteze sevk eden ana fikir "Batı'da

olanlar aslında İslam'da var" düşüncesidir (Uçan, 2012). Bu mantık çerçevesinde Tanzimat aydınları kendi uygarlığından vazgeçmeden batılı olmak, Batı uygarlığı içinde yer almak istemişlerdir. Ancak bu mümkün olamamıştır. Çünkü İslam medeniyetinin kökenleri Müslümanların Altın Çağ olarak niteledikleri "Asr-ı Saadet"e uzanırken, Batı uygarlığının kökenleri antik Yunan'a çıkmaktadır (Tanpınar, 2000). İşte kendilerini "Yeni Osmanlılar" olarak niteleyen Tanzimat Dönemi aydınları, Batılı yaşam tarzının, anayasacılığın ve özgürlüğün zaten şeriatla bulunduğunu savunarak çelişkiye düşmüşlerdir. Örneğin, bu aydınların önde gelenlerinden Namık Kemal'e göre Batı'da ortaya çıkan özgürlük, anayasacılık ve ilerleme ilkeleri, İslam geleneği ile uyumludur. İki kaynak arasında bir çelişki bulmak olanaklı değildir (Topses, 2012). Bu düşünceye sahip Namık Kemal ve Yeni Osmanlılar, kurumları Batı'dan ya olduğu gibi ya da sentezleyerek almayı önerirken, değişiklikler sonucu azınlıkların öne geçebileceği endişesini de taşımışlardır (Ülken, 1966). Böyle bir kalbî ikilem içerisinde kalan aydınlar; padişahlık, saltanat, şeriat ya da hilâfet gibi geleneksel kurumlarda bir değişikliğe gitmeden, Batı uygarlığından alınacak toplumsal yaşamın bu geleneksel kurumlar üzerine temellendirilmesini savunmuşlardır (Berkes, 1997). Böylece dinsel ve kişisel otoritelerin yerinde bir değişiklik yapmadan, modern okullar ya da Batı uygarlığını yayan eğitim kurumları açmak istemişlerdir. Dinsel okullar ve modern okullar yan yana eğitim verdikleri için ortak bir eğitim amacı ya da eğitim felsefesi yerine daha çok ikilik oluşturmuşlardır. İlmiye teşkilatı da bundan yeterince payını almıştır.

Modern dönemde yaşanan bu gelişmeler ulemanın, halkın ve devletin nezdinde prestijini kaybetmesine sebep olmuştur. Ancak ulemanın eğitim programı ve okudukları kitaplar incelendiğinde, medreselerde hala yüksek seviyede eğitimin devam ettiği açıkça görülecektir (Uzunçarşılı, 2014; Ergin, 1977; İzgi, 1997; Kazıcı, 1997; Albayrak, 1996). Bu durum halkın ve devletin, âlimlere olan itibarındaki azalmanın, aslında Batı yanlısı fikir akımlarının etkisinden ve bazı siyasi manipülasyonlardan kaynaklandığını düşündürmektedir. Burada daha çok öne çıkan problem medreselerin bilinçli ihmali sonucunda, kendilerini yenileyememeleridir. 18. yüzyılda III. Selim'le (1789-1807) başlayıp 19. yüzyılda II. Mahmûd'la (1246-1266) yaygınlaşarak devam eden reformlar, hem ulemanın hem de medreselerin etki ve yetkilerini kısıtladı. Bura rağmen medrese, hâkim ve hukukçu, öğretmen ve profesör, imam ve müftü, tabip ve matematikçi ve kısmen de yüksek dereceli devlet memuru ve bürokrat yetiştirmede hâlâ önemli bir kurum olarak ehemmiyetini 19. yüzyılın ilk yarısına kadar sürdürebilmiştir (Mardin, 1993). Medreseleri zor durumda bırakan bir başka husus da, bu kurumlar hakkında Tanzimat'tan beri, bilhassa mektep çevrelerinde yayılan olumsuz görüş ve yargılar olmuştur. Medreselere giden öğrenciler bütün bu psikolojik baskıları göze almak mecburiyetinde kalmışlardır. Böylece Medreselilerin, kıyafetleri, zihniyet ve ideolojileri gücü ve iktidarı elinde bulunduranların yanında ve yeni sistem içerisinde âhengi bozan bir görüntü arz eder hale gelmiştir. Gelinek noktada, önce görmezlikten gelinen medrese, daha sonra ulemanın büyük tesiriyle isteksizce de olsa çağın gereklerine uygun şekilde modernleştirilmeye çalışılmıştır. Fakat yöneticilerin devleti ve toplumu Batılılaştırmaya ve sekülerleştirmeye karar vermeleriyle birlikte, devletin yeni seküler yapısına uymayan medresenin de ölüm fermanı, çoktan yazılmıştır. İşte medresenin bu gerileyişinin ve itibar kaybının sebebinin, devlet için arz ettiği fonksiyonda aramak gerekir. Yoksa iddia edildiği ve zannedildiği gibi kendi bünyesi içine giren, yavaş yavaş bütün organları kemiren ve nihayet ölüme götüren hastalık gibi bir iflas süreci değildir (Sarıkaya, 1997).

Yine de ulema zümresi, Osmanlı Devleti'nde XIX. yüzyıla kadar toplumsal meşruiyetini, sistem içindeki konumunu alternatifsiz olarak devam ettirebilmiştir. Ancak bu itibar zedelenmesi, Tanzimat ile birlikte ulema (ilmiye) sınıfının devlet üzerindeki otoritesini azaltmaya, bürokrasi (kalemiye) mensuplarının devlet üzerinde nüfuzlarını artırmaya başlamıştır (Kara, 1994). Osmanlı aydınlarının ise fikir dünyasında "ruhta tamamen şarklı kalmak, Garbın yalnız tekniğinden faydalanmak" amacıyla Batı'dan devşirdikleri kurumları, Osmanlı'nın geleneksel müesseseleriyle kaynaştırma çabaları, her açıdan ayrılıkla neticelenmiştir (Kutluer, 1992). Bu durum geleneksel İslâm kültüründen beslenen ilim anlayışına sahip ulema ile Batı aydınlanması ile gelişen pozitif bilimi öngören ve kendilerini efkâr-ı münevvere ashâbı" olarak tanımlayan (Meriç, 1983) iki farklı zihniyet oluşturmuştur. Bu iki farklı zihniyetin taraftarları (Mektepliler ve Medreseliler) birbirlerine çeşitli suçlamalar

yönelmeye başlamışlardır. Dönemin müderrislerinden İbrahim Tosun bu zıtlışmanın gerçeği yansıtmadığını, yani bir manipüle olduğunu ve ikilik isteyenlerin nifak tohumu ekmek istediklerini üzüntüyle şöyle dile getirmiştir:

...Vatanın istikbâliyle daha ziyade alâkadar olması lazım gelen muhterem gençlerimiz de medreseden mütefennin yetişemez veyahut sırf bir cahil yetişir zannediyorlar. ... Mesela bir edip veyahut bir fakih, mesaili hendesiye'nin gavâmızına (girift konularına) vâkıf olamaz, olmaya çalışsa diğeri kalır. Kezâ bir riyâzî şinas da ilmi fikhın gavâmızına vâkıf olmayabilir. Bu böyle olmaktan her sınıfın diğeri teçhil etmesi (cahilliğini yüzüne vurması) lazım gelir mi? (Kaş Kazasından Müderris İbrahim Tosun, r. 1329/1913, 14).

Tanzimat döneminde başlayan ve hızla devam eden bu modernleşme süreci, bugünkü mevcut sistemin zeminini hazırladığı gibi bugün var olduğu bilinen, felsefi, ictimai, idari problemlerin çoğunun da kökenini oluşturmuştur. Bu anlamda dönemin iyi bilinmesinin, güncel sistemdeki problemlere reaksiyon göstermekten öte, bu problemlerin çözümüne katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Başka bir deyişle, bugünün Türkiye'sindeki sistem problemlerinin iyi anlaşılması, Osmanlı'nın son devrinde gerçekleştirilen bu gelişmelerin iyi bilinmesine ve objektif olarak yorumlanmasına muhtaçtır. Bu makalenin gayesi de modernleşme döneminde, Ulema-Aydın meselesinin hangi yeni sâiklerle ve nasıl bir serüven geçirdiğini ana hatlarıyla ortaya koymak, en azından gözden ırak tutulan bazı hususları mümkünse bir daha tartışmaya açmaktır.

## 1. Modern Dönemde Ulema

"İlim" kelimesinden doğan âlim isminin çoğulu olan ulemanın (Bagader, 1991) birinci işlevi ilâhî Hukuk'u savunmak ve yorumlamaktır (Lewis, 2003). Osmanlı Devleti'nde cemiyetin temel unsuru, devletin ve milletin esas rükünlerinden biri olan (İpşirli, 1998) ulema, devletin sosyal hayatı denetim altında tutmasını temin etmiştir (Mardin, 1991). Bu hayatî görevi icra eden ulema, şer'î anlamda devlet için bir sigorta fonksiyonu görevini icra etmiş ve özellikle kamu da otoriter bir yapıya kavuşmuştur (Lewis, 2005). Fakat ulema devlet kademelerinde yükseldikçe doğal olarak halkla ilişkileri zayıflamıştır (Lewis, 2005). Bu ve aşağıda açıklanacak bazı durumların ulemanın itibar kaybına kaynak teşkil ettiği söylenebilir.

Genel olarak bakıldığında, ulemanın prestijinin sarsılmasına ve ilim müessesesinin bozulmasına neden olan bazı durumların başında mevâlîzâdelere (ulema çocukları) tanınan ayrıcalıklar gelmektedir. Bir başka neden, bir kısım ulemanın ilimden uzaklaşarak, teşrifat ve protokol kaideleri içinde boğulmasıdır. Ayrıca ulemanın çeşitli sebeplerle görevlerinden alınmaları, medrese programlarında çeşitli fikir ve mülâhazalarla değişiklik yapılarak akli ilimlerin giderek kalkmasına ve derslerin zayıflamasına yol açmış, medreselerin ve talebenin seviyesini düşürmüştür. Bu gelişmeler ulemayı atâlete ve rahatlığa sevk etmiş, sistemli olarak çalıştırılması gereken Osmanlı ilmiye teşkilatının temelini oluşturan mülâzemet sisteminde bozulmalara sebebiyet vermiştir (İpşirli, 1998). Bu sebeplerin yanında özetle anlatılacak olan, modernleşme ve siyasi manipülasyonlar da ulemanın itibarının zedelenmesinde önemli rol oynamıştır.

### 1.1. Ulemayı Nesliye (Mevâlîzâdelere)

Aşağıda bahsedilecek olan fermanda görüleceği üzere, ulemanın ve ilmin itibar kaybına özellikle sebep olan, mevâlîzâdelere bahsedilen imtiyazların sistemli bir şekilde kaldırıldığı görülmektedir. Mevâlîzâdeye örnek olması açısından Kırım'da yaşanan garip bir hadiseyi biraz teferruatlı şekilde vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Rusya'nın Kırım'ı istila ettiği sıralarda, halihazırdaki ulemaya ruhban hukukunu tanıması ile ortaya çıkmıştır. Bu ulemanın nesli, Rusya kanunları mucibince imtiyazdan müstefid olduklarından Rusya'da ulema imtiyazlı ve imtiyazsız olmak üzere ikiye bölünmüştür. 11 Şubat 1325 (24 Şubat 1910) tarihli "Sirât-ı Müstakîm" gazetesinde çıkan habere göre, imtiyazsız ulemalar, "istila zamanında peder ve cedleri hakkı imtiyazı ihrâz etmediği cihetle kendilerine bir hukuk tanınmayan" kısmı oluşturmaktaydı. Rusya böylece medrese ve camilerdeki görevleri -açık memurluklar ve kadrolar da dahil olmak üzere- ehli olan ulemaya vermeyip, ulemayı nesliye diye tabir edilen ve öncelik hakkı bulunan imtiyazlı ulemaya vermiştir. Ayrıca imtiyazlı ulemadan vergi alınmayacak ve kamçı cezaları haklarında tatbik olunmayacaktı. Asker olmadıkları gibi, hanelerine asker de

iskân olunmayacaktı. Kendilerinden iskân bedeli dahi alınmayacaktı. Bu ulemanın evladı fetva, Cami hizmetleri, evkaf vazifeleri, kanun icabınca kesinkes kendilerine tevcih olunacağını bildiklerinden ilim tahsil etmeden bu görevleri elde ederken, öte taraftan tam manasıyla hakikaten bütün alemlî İslâm'ın iftihar edegeldiği hakiki ulema hiçbir dünya menfaati elde edemeyerek zelil bir vaziyette kalmışlardır.

Bu imtiyazı kabule yanaşan ulema ciddi olarak şu şekilde eleştirilmiştir:

Ahkâm-ı Şer'iyyeye muvafık olarak imtiyaz istihsâlî mümkün iken bu cihete yanaşılmamış Rusya'nın ruhbanına kıyasen tanımak istediği hukuku aynen kabul etmek suretiyle şer'i şerife karşı mübâlâsızlık (saygısızlık) gösterilmiştir.

Menâfi-i âciliye saadeti âcileye tercih ederek (dünyayı ahirete tercih ederek) Kırım'ın harabisine sebebiyet verilmiş ve "Kefevî" gibi eâzım (büyük kimseler) yetiştiren bir muhitin ezmine-i ulumi (eski ilimleri) dürüst (doğru) imla yazmaktan bile aciz cehilenin eyâdi-i (eller) keyfiyesinde mel'abe (eğlence) olarak bırakılmıştır.

Ulemanın böylece ikiye inkısâmı ittifakı nifaka, muhabbeti hasete, talebi tekâsüle (tembelliğe), ilmi cehle çevirmiş ve Kırım'ı da gayeyi cehalete sürüklemiştir (Anonim, r. 11 Şubat 1325/24 Şubat 1910, 40).

Gazeteye göre, terakki ve tekâmülû hiçbir kuvvet durduramayacağından bu tanınan imtiyazın çok da başarılı olamadığı, her türlü müşkülâta rağmen 1500 şer'i hizmetin ancak üç dört yüzü ulemayı nesliyyede, diğerleri ulemayı şer'iyyede kalmıştır. Gazetede ulemayı nesliyenin bununla iktifa etmeyip Rusya hükümetini kışkırtma yoluna gitmelerinin hazin neticeleri şöyle vurgulanmıştır:

Düşünmüyorlar ki temin edecekleri hukuk ve imtiyazât nedir? Rusya kanunlarında kamçı cezası kalmamış olduğundan bu imtiyaz tabii mevzuu bahis olunamaz. Vergi ve asker kanunları ise bugün bilâ istisna bütün Rus tebaası hakkında meridir. Şu hâlde imtiyaz olarak hıdemâtı şer'iyyeye münhasıran nailiyet keyfiyeti kalıyor. Hükümet kuvvetiyle bunun temini halinde ise birçok cevâmî ve mesâcid ve medâris ve müessesâtı İslamiyenin muaddiliyeti (denkleştirilmesi) lazım gelir. Bu gaye ise intibahı (uyanış) İslâm'ı arzu etmeyenler için arayıp bulunamayacak nimetlerdendir. Nitekim Rusya hükümeti tarafından bu son günlerde verilen emirlerde altı aya kadar ulemayı şer'iyyenin vazifelerinden çıkarılarak yerlerine ulemayı nesliyyeden zevat intihâbı lüzumu ihtar edilmiştir.

Hükümet altı ay sonra şu kararını tevkî'i icraya (yürürlüğe) koyarsa halin ne olacağı hakkında Rusya ukalayî İslamiyesi endişede bulunurlar. Ulemayı nesliyyeyi ikaz ise müstahildir (boştur). Zira menâfii dünyeviyeden başka gözlerine bir şey görünmüyor. Nihayet cehalet ihtiras, istibdad yüzünden altı ay sonra zavallı İslâmların yegâne ellerinde kalan camileri de kapanacak, değerli milletperver alimleri vazifelerinden mahrum kalacak, çocukları ümidi istikballeri birkaç kuruş uğruna mahv ve tebâh olup (yok olup) gidecek. Ulemayı nesliye de temini hukuka muvaffakiyetle (!) dilşâd (sevinçli) ve bekâm olacak (arzusuna kavuşacak) (Anonim, r. 11 Şubat 1325/24 Şubat 1910, 40).

## 1.2. Osmanlı Modernleşmesi

Çeşitli din ve inançta olan insanların bir arada yaşadıkları (Akarlı, 2000) Osmanlı Devleti'nde, modern döneme kadar dinî inançla tarif edilen Millet Sistemi, (Şentürk, 2005), devletin iç işlerini, eğitim, din ve adalet işlerini düzenlemek için öngörülmüştür (Balta, 2000). Osmanlı millet teşkilatı altı asır hep aynı yapı içinde devam edememiştir. 1789 Fransız İhtilâli ve Napolyon savaşları sonrasında, millet tanımında değişim olmuş, Anadolu ve Rumeli'de Osmanlı Devleti'nin hâkimiyetinde yaşayan dinî câmia siyasetleşmiştir. Millet kavramı da daha önceki anlamını yitirerek, Modern dönemde Batı'da ortaya çıkan "nation" kelimesine dönüşmeye başlamıştır. Osmanlı'da tebaanın dini inanışlarına göre gruplara ayrılan milletler, tarihi ve sosyolojik verilere göre çağdaş anlam kazanan bu yeni anlayışa kapılarak yaşadıkları topraklar üzerinde kendi devletlerini kurma faaliyetlerine başlamışlardır. Cumhuriyet'in ilan edilmesiyle birlikte, Tanzimat'ın Osmanlı milleti tanımı "Türk milleti" tanımıyla yeni döneme intikal etti (Özcan, 2000).

İdeolojik olarak tamamen yeni bir hüviyet kazanan Millet Sistemi, 1839'da ilân edilen Tanzimat Fermanı'nın, devletin idarî, malî, hukukî vb. kurumlarının yapılanmasında esaslı değişimlere yol açmasıyla hukukî olarak da dönüşüm yaşamıştır. Bu dönüşümden en çok etkilenen kurumların başında, 17. yüzyıldan itibaren nitelik açısından bozulmaya başlayan



Medreseler gelmiştir (Öztürk, 2007). Osmanlı Devleti'nde, XVIII. yüzyılda III. Selim'le (1789-1807) başlayıp XIX. yüzyılda II. Mahmûd'la (1246-1266) yaygınlaşarak devam eden bu reformlar hem ulemanın hem de medreselerin etki ve yetkilerini kısıtlamıştır. Çünkü ilmiye sınıfı, reform hareketlerinin önünde bir engel gibi duran veya en azından böyle görünen İslâm'ın, dinî düşüncenin, yerleşik zihniyetin ve geleneksel değerlerin en öndeki temsilcisiydi. Bu yüzden Osmanlı modernleşmesinin doğrudan veya dolaylı olarak ulemayı bir düşman olarak görmesi ve menfi yönde etkilemesi tabii olarak beklenebilecek bir şeydir (Kara, 1994). Bu modernleşme süreci, genel olarak ulemayı muhalif bir konuma itmekle birlikte, alt ve üst sınıf ulema arasındaki gerilim, modernizasyonla birlikte yeni bir boyut kazanmış, yüksek rütbeli ulema modernleşme projelerini onaylarken, taşra uleması devamlı olarak bu hareketlere karşı çıkmıştır. Burada taşra ulemasının herhangi bir konumu ve imtiyazının olmaması ve sahip olduğu bilgi ve kültür düzeyinin etkili olduğu söylenebilir (Kara, 1994). Reformlar karşısında yeniçerilerin ilgasına kadar sarayla ittifak halinde olan ilmiye sınıfı, ikinci aşamada saray tarafından itilmiş ve bunun neticesi olarak konumu gerilemiştir (Kara, 1998). Buna rağmen ulema XIX. yüzyılın ilk yarısına kadar prestijini korumayı sürdürebilmiştir (Mardin, 1993).

### 1.3. İlmî Gelişme ve Yenileşmede Duraklama

Ulema, modern döneme kadar öğreniminde, din ve hukuk olmak üzere iki ana konuyla ilgilenmiş, yeteneklerini de aralarında sıkı bir ilişki bulunan eğitim ve adalet gibi iki büyük meslekte kullanmıştır (Lewis, 1975). Bilgi ve yeterlilik açısından modern dönemdeki ulemanın temel özelliği, otantik projelerden çok gelenekselleşmiş ve tarihten devralınmış öğretileri savunmak şeklindedir. Bu durum anti-lâik bilginin hafızı ve muhafızı olan ulemanın toplumsal sorunlar karşısında geri çekilmesiyle, paradoksal bir biçimde lâik bilginin facto yükselmesinin dâhilî sebebi olmasını doğurmuştur. Dolayısıyla ulemanın konumunun zayıflaması ulemanın bilgi ve donanım açısından düştüğü durumla da yakından ilişkilidir. İlk başta ulema, üretim anlamında bir dinamizme sahipken, sonraları kendisini tekrar eden bir konuma düşmüş, yeni aydın ve entelektüel tiplerin ortaya çıkışıyla tek güç olma özelliğini kaybetmiştir. Yanı sıra yeni kurulan seküler eğitim kurumları ulemayı, sahip olduğu bilgi ve onları değerlendirme açısından yetersiz kılmış ve disfonksiyon hâle getirmiştir. Ulemanın batı merkezli üretilen bilgiler konusundaki donanımsızlığı ve yetersizliği de halkın nezdindeki itibarını zayıflatmıştır (Tekin, 2004). Ayrıca ulemanın XIX. asırda muasırı Avrupa medeniyetleri hakkında fikir yürütüp, kitap yazamamasının, İslâmî kalıpları, el yordamıyla yeni koşullara uydurmaya çalışmasından kaynaklandığını ileri sürenler olmuştur (Timur, 1986). Bu süreç, paradoksal biçimde konumunu güçlendirmek için modernleşme projelerinde yer almaya çalışan ulema için gittikçe imtiyazlı konumu aydın lehine çevirmiş ve Osmanlı'da ulema ile aydın arasında gidip gelen yeni bir portreyi ortaya çıkarmıştır (Tekin, 2004).

Ulemanın bu gidişatına, modern dönem öncesinden vâkıf olan ve gören devlet seyirci kalmamış zaman zaman müdahalelerde bulunmuştur. Bu anlamda XVII. yüzyılda IV. Murad'ın Rumeli Kadıaskeri Nuh Efendi'ye hitaben çıkardığı ve Kadıasker ruznemçesine de kaydedilmiş bulunan fermana geçen hususlar devletin konuyu ele alışı açısından önemlidir. Fermana ulema zümresinin düzeni mükemmel iken bir süreden beri itina gösterilmediğinden, liyakatin bozulduğu söylenmektedir. Bunun için de kadıların yeniden, müderrisler, danışmendler ve mülâzimlerin durumları ile ilgilenmeleri, eskiden beri "düsturü'l-amel" olan kaidelere riayet etmeleri istenmektedir. Fermana göre, ulema arasında diyanet ve istikameti ile tanınan İstanbul kadısı Ahmed Efendi "mümeyyiz" tayin edilmiştir. Kadı efendi, kendisine verilen talimatlar doğrultusunda talebeyi ulûmu imtihan ettikten sonra başarılı olanlara bir belge hazırlayacak ve talebe bu belge ile danışmendliğe hak kazanacaktır. Medreseler arası geçiş belirli bir süre ile sınırlandırılacak, talebe arasında bilgili olanlar taltif edilecek; mevâlî, danışmendi "kanun-ı kadim" üzere müderrislerden alacak; kadıaskerler mevâlîden alacak, şeyhülislama kadar bu silsile bozulmayacaktır. Özellikle ulema çocukları (mevâlîzâdeler) da bu sistem dahilinde ilim hayatlarını sürdürecektir, hiçbir şekilde iltimasta bulunulmayacak ve aksi davranışta bulunanlar mülâzim sistemine dahil edilmeyerek, görev alamayacaktır (İpşirli, 1998).

### 1.4. Siyasi Manipülasyonlar

Ulemanın itibar zedelenmesine sebep olan önemli diğer bir etken de siyasi manipülasyonlardır. Ulemanın yaşadığı siyasi manipülasyonların en önemli örneklerinden birisi

“Otuzbir Mart Hadisesi”dir. II. Meşrutiyet hükümeti, alt-üst olan siyasi ve askeri düzen ve acil çözüm bekleyen ıslahat hareketleri karşısında hazırlıksız yakalanmış (Güngör, 1995), çözüm üretilemeyince Meşrutiyet’in getirdiği serbest ortam yeterli bulunmamış, gelişmelere engel olduğu gerekçesiyle II. Abdülhamid, 31 Mart darbesiyle tahttan indirilmiş ve yeni anayasa yürürlüğe konmuştur (Karatepe, 1995). 31 Mart olayının bu çalışmayı ilgilendiren yönü onun bir irtica hareketi olarak nitelenmesidir. Dönemin tanıklarının verdiği bilgiye göre, hareketi düzenleyenler askerleri yanlarına çekmek amacıyla “istibdad kalkacak, şeriat gelecek” şeklinde telkinde bulunarak şeriat adına yola çıktıklarını söylemişlerdir. Diğer ifadeyle İslâm Dini’ni, ulemayı ve medrese gençliği olan talebeyi ulûmu, siyasi muhalefet aracı olarak kullanmışlardır (Yalçın, 1976).

Gazetelerin kışkırtıcı yayınlarıyla asâkir ve talebeyi ulûm sokaklara dökülmüş, (Kocahanoğlu, 2001) din elden gidiyor diye gösterilere katılmıştır (Aslan, 2010). Aslında darbeye kalkışanların; bazı hoca kıyafetli şahısları, talebeyi ulûmu ve askeri kışkırtmak amacıyla görevlendirdiği, talebe ve asker arasına sızdırdığı ileri sürülmüştür (Bayar, 1967). Zira olaylar sona erip darbe yapıldıktan sonra, Divan-ı Harp’te birçok günahsız insan idam edilirken, toplumu galeyana getiren kişilere dokunulmamıştır (Mehmed Selahaddin Bey, 1989). Ayrıca darbecilerin ileri gelenleri medreseleri gezmiş, ulemayı ikna etmeye çalışmış, ikna olmayanlara karşı icbarda bulunmuşlardır (Abalıoğlu, r. 1325/1914). Gazetede, ulemanın ve talebe-i ulûmun bu ayaklanmaya katılması şu satırlarla yer almıştır: “Meb’ûsan dairesinin önü bembeyaz kesildi. Herkeste hissiyat-ı diniye galeyana geldi” (Lütfi, 1909). Fakat, genellikle “gerici/şeriatçı ayaklanma” diye nitelenen kargaşa ortamına halk kesimi sessiz kalmış, gösterilere katılmamış, sadece seyretmekle yetinmiştir (Alsen, 1943). Bu durum çoğunluğun, “din elden gidiyor” yaygarasına inanmadığını göstermektedir (Akan, 2016).

Nümayişin alevi gazeteci Hasan Fehmi’nin vefatıyla yükselmiş (Ahmetoğlu, 2011) ve gazetelerin kışkırtmalarıyla doruğa ulaşmıştır (Lewis, 2000). Nihayetinde Taşkışla’da bulunan Makedonya taburlarının askerleri, 12 Nisan 1909 (30 Mart 1325) gecesi başlarındaki subayları esir alarak, “İslâm’ın ve şeriatın geri gelmesi için” isyan etmişlerdir (Zürcher, 2010). Avcı taburlarının başlarındaki İttihatçı subayları esir almaları ve Hamdi Çavuş adında bir erbaşın emrine girmelerinin sebepleri arasında, subayların İslâm’ın emirlerine aykırı bir yaşam sürmeleri, “Askerin namazı talimdir” diyerek, namaza hatta gusle müsaade etmemeleri gibi haksız yere birçok dinin emrine saygısızlık yapmaları gösterilmektedir (Alkan, 1999). Bazı yazarlar erlerin namazdan alıkoyulmalarını haklı bularak “Namaz kılmak bahanesiyle askerlerin talim ve terbiyeden geri kalmalarına meydan verilmemesi istenmekteydi” gibi bir bahaneyi öne sürmüşlerdir (Güresin, 1969). “Şeriat isteriz, Padişahım çok yaşa” nidalarıyla Ayasofya Sultanahmet Meydanı’na toplanan (Karal, 1999) isyancılara, asker ve hocalar sandalyelerin üzerlerine çıkararak dinin elden gittiğini ve şeriatın hâkim olması gerektiğini vurgulayan çeşitli konuşmalar yapmışlardır (Aysal, 2006). Halbuki Şeriat yasaları bazı aksaklıklar yaşansa da neredeyse aynen uygulanıyor ve şeriatı uygulamakla görevli halife de halen ülkenin başında bulunuyordu (Akan, 2016).

Volkan Gazetesi’nin haberlerine göre, şikayetler üzerine Harbiye Nazırı Ali Rıza Paşa’nın emriyle Beyazıt meydanındaki birçok ahali ile medrese talebeleri üzerine asker sevk edilmiş, çok sayıda insan ölmüş ve yaralanmıştır (Zeyrek - Akman, 2014). Halbuki kabinede yapılan görüşmeler neticesinde “kuvvet kullanılmasına gidilmeyecek, taleplerin kabul edildiği şeyhülislam aracılığıyla isyancılara ulaştırılacak ve ulemadan birkaç kişi nasihat etmek üzere Ayasofya Meydanına gönderilecekti” (Karal, 1999). Bu ulemadan Hoca Halis Efendi, nasihat için meydana giderken, isyancıların içinde hoca kıyafeti giymiş bazı şahıslara rastlayınca: “Bu zulüm şeriatın hangi kitabında yazılı? Söyleyin bakalım, sizler kimsiniz? Hangi medrese mensubusunuz? Hangi dini vazifedensiniz?” sözleriyle çıkmıştır. Hatta beraberinde bulunan Mâbeyn Başkatibi Ali Cevat Bey’e hitaben: “Bunlar asla din adamı değil. İlmiyyeye mensup değil. İlmiyye kisvesine girmiş sahtekârlar” (Akan, 2016) demekten kendini alamamıştır. Ayrıca Cevat Bey’in, Unat tarafından yayımlanan fezlekelerinin birinde “Şeriat isteyenlerin Abdülhamid’e müracaatları” başlığı altında nümayişe katılan hocalar hakkındaki bazı gerçeklerden bahsedilmektedir. Cevat Bey, II. Abdülhamid Han’ın Eylül’ün yirmi dördünde, Mübarek Ramazan ayının on birinci gününe denk gelen çarşamba günü saat on sularında kendisini çağırıldığını ve “Birçok Fatih hocaları saray-ı hümayun pişgahına (huzuruna) gelmişler. Mutlak

beni görmek istiyorlarmış. Başmabeyinci Nuri Paşa geldi, söyledi, bir kere de sen gör” dediğini yazar. Cevad Bey, olayı tetkik ettikten sonra geri dönerek II. Abdülhamid Han’a durumu şöyle izah etmiştir:

“Efendimiz bu gelen adam Ali isminde bir meczup imiş içlerinde Fatih dersiamlarına benzer hiç kimse yoktur. Nuri Paşa kulunuzun dediği gibi pek çok kalabalık varsa da bunlar ulemadan ve talebeden olmayıp, Ramazan-ı şerif ve bahusus akşam üstü olması münasebetiyle sokaklarda bulunan işsiz güçsüz birtakım adamlardır. Beşiktaş’taki aşçı ve tablakarlar da bu herifin arkasına takılarak buraya gelmişler. Zabtiye Nazırı Sami Paşa, İttihat ve Terakki Cemiyeti azasından Talat Bey kulların da buradadırlar. Bunları mülayemet ve sühuletle dağıdırlar. Efendimiz zahmet buyurmayınız. Yine tekrar ederim içlerinde ulemadan, hocalardan kimse yoktur, rica ederim, zahmet buyurulmasın” dedim (Unat, 1985, 15).

Bu olayı Hüseyin Cahid Tanin gazetesinde “Şeriat İsteriz!” başlığı altında ele almış ve olayın tesirini şöyle anlatmıştır: “...Kör Ali, ‘Şeriat isteriz’ diye etrafında kalabalık toplamıştır. Din ve ahiret ile zerre kadar alakası olmadıklarından şüphe olmayan bir takım gizli ağızlar ‘Şeriat isteriz’ kelimelerini fısıldayınca bu söz derhal birçok saf müminlerin kalbinde tesir yaptı” (Yalçın r. 17 Şubat 1324/2 Mart 1909). Gelişen olaylar neticesinde Talat Paşa’nın “Ben de aynı düşüncedeyim. Hakiki Türk din adamları içerisinde böylesine asla rastlamadım” şeklindeki itirafı da ulemaya yapılan manipülenin boyutunu göstermesi açısından önemlidir (Kutay, 1987).

## 2. Ulemadan Aydına Doğru Dönüşüm

Sözlüklerde kültürlü, bilgili, okumuş, görgülü, “ileri düşünceli kimse” olarak tanımlanan aydın, Meriç’e göre: “yazı ve söz aracılığıyla toplumun şuurlanmasına yardım eden, yol gösteren, aydınlatan kişi” demektir (Meriç, 1983). Ali Şeriatî’ye göre ise aydın, “Peygamberin, ‘âlimin kalemindeki mürekkep şehidin kanından üstündür’ derken sözünü ettiği âlim kişidir” (Şeriatî, 1984).

Yukarıda da izah edildiği üzere, Tanzimat döneminde hızlanan modern yapı ulemanın prestijini zayıflatmış, bu yapı yavaş yavaş her açıdan yeni bir zihniyeti temsil eden “aydın”a dönüşmeye başlamıştır (Tekin, 2004). Bu zihniyet dönüşümünde en göze çarpan değişim, asırlarca Müslüman toplumlarda ilmi açıdan ciddi ve etkin rolü olan ve İslâmî ilimlere sahip bir portreye delâlet eden (Bagader, 1991) ulemanın Kur’an ve Sünnet’e bağlılığının yeni oluşan aydın portresinde görünmemesidir (Tekin, 2004). Çünkü aydın zaten herhangi bir yere ve özellikle “nas”lara bağlanmamakla aydın veya entelektüel olabilmektedir. Ulemanın aydına dönüşümü ise, öncelikle Osmanlı’nın modernleşme ve batılılaşma süreci ile yakından ilişkilidir. Bu bakımdan Batı’da aydın kavramının ortaya çıkışı ve Türk aydınının oluşumundaki rolü iyi bilinmelidir.

### 2.1. Aydın Kavramının Batı’da Doğuşu ve Gelişimi

Batı’da XVII. yy.da kiliseye karşı bir alternatif olarak ortaya çıkan aydın sınıfı, Orta Çağ’da din âlimleri yani Katolik din adamlarının irade ve isteklerinin aksine yeni bilimleri okumuş, yeni bir düşünme tarzıyla düşünmeye başlamışlardır. Avrupa’da XIV. ve XV. yy.larda din adamını ifade eden âlim kavramı, XVII. yy.’da değişerek, daha önceleri sayıları çok az olan din âlimlerinin dışında kalan bilginler (Galile, Kopernik vb.) çoğalmışlar ve bir aydın sınıfı, “entelijensiya (aydınlar topluluğu)” oluşturmuşlardır (Şeriatî, 1992).

Batı aydınlanması Rönesans ve Reform gibi iki yorumlamacı öze dönüş hareketiyle başlamıştır. Rönesans Antik Yunan’a bir dönüş iken, Reform, Orta çağ Hıristiyanlık anlayışını ve kiliseyi aşarak ilk dönem Hıristiyanlığı ihyâ, Hz. İsa’ya ve İncil’e dönüş hareketini oluşturmuştur. Bu anlayış Roma emperyasına karşı bağımsızlık yani “ulusçuluk” fikri geliştirerek, kilisenin tek din yorumu olan Katolikliğe karşı Protestanlığı getirmiştir. Yanı sıra İncil Latince yanında ulusal dillere çevrilmiş ve Hıristiyan ümmeti anlayışından ulus (ırksal) devlet anlayışına geçilmiştir. Bu değişiklik neticesinde Avrupa’da kurulan küçük ancak dinamik, el kadar devletler azıcık nüfusları ile koca kıtaları ve halkları yönetir duruma gelmiştir (Cesur, 2007). Ali Şeriatî, Müslümanların modernleşmesinin bir yanda kendini inkâr boyutuna varan bir Batılılaşma ve diğer yanda da geçmişte kaybolmak paradoksunu aşabilmek için, taklitten uzak, araştırmacı, seçici üçüncü bir seçenek önermiştir (Şeriatî, 1987).

## 2.2. Türk Aydınının Oluşumu Süreci

Türk aydınının oluşum sürecini modernleşmenin ideolojik ve düşünsel formatının oluşturulmasıyla ilk kez XIX. yy.da “Yeni Osmanlılar Hareketi” başlatmıştır. Artık açıkça görülmüştü ki, İslâm dünyası Batının meydan okumalarına karşı koyabilmek ve var kalmak istiyorsa “kendi modernleşmesini” gerçekleştirmelidir (Cesur, 2007). Daha çok bürokraside ön planda olan bu aydınların Batı’nın temsilcileri olabilmelerinin kökenini, Tanzimat ile başlattıkları reform siyasetleriyle devletin devamını her şeyin üzerinde gören ideolojilerinde aramak gerekir. Bu ideolojileri sayesinde eğitim ve yargı kuruluşlarındaki hızlı lâikleşmenin gerçekleşmesinin önünü açmışlardır (Berkes, 1978). Önemli Tanzimatçı devlet adamlarından Hariciye Nazırı Saffet Paşa’nın uygarlık ve Batılılaşma yolunda önlerine çıkan bütün engelleri aşacaklarına olan inancı (Mardin, 1991) bu ideolojinin geldiği noktayı göstermesi açısından manidardır. Ziya Gökalp gibiler ise, İslâm’dan önceye giderek bir Türk kültürünü ortaya çıkarmak, o temel üzerine bir Türk devleti kurmak ve İslâm’ı vicdanî bir mesele, şahsî bir inanca dönüştürmek niyetindeydiler (Mardin, 1991). Dolayısıyla bu yeni kuşak aydınlar, İslâm dünyasında yaratıcı bir hamle gerçekleştirmek için yeni bir vizyon ve donanımla geleneksel din anlayışlarının karşısında konuşlanmış oldular (Akgül, 1999). Buna bağlı olarak ulemanın toplumdaki siyasî ve sosyal yeri, etkinliği ve konumu aydınların gerisine düşmeye başlamış, öncü iken takipçi olmuşlardır (Kara, 1994).

İslâmî yapıları güçlü olmanın yanında, Batı dillerini konuşabilen ve Batı’yı yakından takip eden (Timur, 1986) Tanzimatçı aydınların hepsi Hariciye Nazırı Saffet Paşa gibi düşünmüyordular. İçlerinde başta Ahmet Cevdet Paşa olmak üzere geri kalmışlığın sebebini dini görevlerin ihmal edilmesi şeklinde görenler de vardı. Ahmet Cevdet Paşa’ya göre, Tanzimatçıların yargı sistemini lâikleştiren reformları, Osmanlıları ilke olarak bir arada tutan İslâm unsurunu göz ardı etmelerine sebep olmuştur (Berkes, 1984). Doğru çözüm, Namık Kemal’in de (1840-1888) ısrarla üzerinde durduğu “ruhta tamamen şarklı kalmak, Garbın yalnız tekniğinden faydalanmak” düsturuna uyarak, Osmanlı Devleti’nin özü olan İslâm’ı korumaktı (Mardin, 1991). Mümtaz’er Türköne’ye göre Namık Kemal ve arkadaşları, “geleneksel İslâm’ı, bir ideoloji anlamında “İslâmcılığa” dönüştüren ilk kuramcılardır (Türköne, 1994). Hürriyet için mücadele eden bu aydınlar, parlamenter rejim için çare olarak İslâm’ı hayata yeniden hâkim kılma gereğini görmüşler ve bunun mücadelesini vermişlerdir (Cesur, 2007). Ancak bu düşünce başarılı olamamış, Garbın teknolojisi yanında zihniyeti, ideolojisi, felsefesi, bilimi, kültürü de beraberinde gelmiştir (Sarıkaya, 1997). Böylece İslâm’dan arındırılmış bir modernleşme fikri ve entelektüel inisiyatif, yerelliğini yitirdiğinden tümüyle Batıcılığa evrilmiştir (Cesur, 2007). Ali Şeriatî, Batıcılığın Türkiye’yi ve yeni aydın nesilleri ne hale getirdiğini İsviçre’den ülkesine dönerken beraber yolculuk yaptıkları İsviçre’de okumuş İzmirli ziraat mühendisi bir gençten edindiği izlenimlere dayanarak çarpıcı bir şekilde anlatmaktadır (Şeriatî, 1985).

Cumhuriyeti kuran aydın kadro incelendiğinde ise kendilerine Fransa’yı örnek alarak (Justin, 2006) yeni bir idari sistem yanında yeni bir ideolojinin de temellerini attıkları görülmektedir. Bu ideolojinin farklı tarafları oluşmuştur. Taraflardan en belirleyici gözükeni, “Osmanlı bakiyesi bir grup asker, bürokrat, aydın ve din adamından (âlim ve şeyhten) müteşekkil bir ‘koalisyon’ tarafından inşa edilmiş”, Cumhuriyet idaresi ve ideolojisidir (Kara, 2008). Taraflardan ikincisi İslâm’ı, Müslümanlığı (hayatî derecede) önemseyen ve yine koalisyon kelimesiyle anlatılabilecek halk, tarikat - cemaat yapıları ve aydınlardır. Üçüncü taraf ise “20. asrın başlarında doğan, tahsil ve memuriyet dönemleri büyük ölçüde, Cumhuriyet devrine tekabül eden (Nurettin Topçu, Necip Fazıl Kısakürek, Osman Turan gibi) ve nihayet tamamen Cumhuriyet devrinin ürünü olan İslâmî endişe sahibi aydınlar”dır (Kara, 2008). Bu taraflara bakıldığında aslında Cumhuriyet modernleşmesinin yeni bir olgu olmadığı, kökleri yarım asır, bir asır veya daha da geride olan Osmanlı batılılaşmasının bir tür uzantısı olduğu rahatlıkla söylenebilir (Kara, 2008).

## 2.3. Öze Dönüş Paradoksu

Osmanlı (İslâm) medeniyeti kanaat, Batı uygarlığı ve ekonomisi ise hırs kavramı üzerine kurulmuştur. Medeniyet, bir toplumun dünyaya bakış açısının somutlaştırılmasıdır; dünyayı, nesnelere anlamlandırma biçiminin bir yaşantıya dönüşmesidir. Şehirlileşmek, medenileşmek kavramlarında insanın dünya nimetlerinden daha çok yararlanmak, daha iyi yaşamak gibi

anlamlar da vardır. Bu anlamda medeniyet, taklit olanı değil özgün olanı çağırıştırır. Bu isteğin gerçekleştirilmesi İslâm medeniyetinde bir araç iken Batı uygarlığında bir amaç durumuna getirilmiştir. Aradaki temel fark budur. Osmanlı (İslâm) medeniyetinin temelinde yer alan İslâm, kendisine hiçbir zaman Batı'nın belirlediği gibi bir hedef belirlememiştir. 'Kalkınmak', 'refah düzeyini yükseltmek' gibi birinci sıraya konulan bir hedefi olmamıştır. Tanzimat ile birlikte ise medenileşmek denilince akla gelen Batı'dır. Namık Kemal bu durumu ironik bir dille şöyle anlatır:

Vücutu ısıtmakta Fransız çuhasının âdi abaya ne rüçhanı olabilir? Medeniyet insanı milyonlarla altına malik edermiş. Altın iştihayı mı ziyadeleştirir, hayatı mı çoğaltır? Medeniyet mermerden masnu' saraylar peyda eylermiş. O kadar metîn binalar ecele mi medhal bırakmaz? Hastalığı mı men eder? (...) Medeniyet telgrafi icad eylemiş, yanı başındaki odada geçen ahvâli bilmeyen biçareye göre Amerika'nın vukûâtını öğrenmeye çalışmakta ne mânâ vardır? Bu tür bir mantıkla medeniyete karşı çıkmak, ona göre, 'ecel-i kazaya katillerden, haydutlardan ziyade mu'ın olmaktır. (...) Medeniyet hayat-ı beşerin kâfilidir.' (N.Kemal, 2005, 359).

Osmanlı-İslâm medeniyetinin model asrı Tanpınar'ın deyişiyle 'altın çağ, Asr-ı Saadet'tir; temel sorunu/hedefi ise büyüme/sanayileşme, teknolojik olanaklara ulaşmak değildir; Tanzimatla birlikte bu hedef belirlenmiştir. Bu bakış açısıyla Tanzimat döneminden bu yana refah, kalkınma, ilerleme, yaşamı kolaylaştırma ilk amaç durumuna gelmektedir. Oysa İslâm uygarlığında ilk amaç bu değildir. İktisat, devlet, ahlak, aile, kalkınma, ilerleme vb. bütün kavram, kural ve kurumlar marifetin, bilgeliğin hizmetinde olduğu sürece değerlidir. Doğru soru sormak, düşünmenin, çıkış yoluna ulaşmanın ilk kurallarındandır.

Tanzimat Dönemi'nde, Batı'nın kendi iç çelişkilerinin ürünü olarak Kilise hegemonyasına karşı özgürlük mücadelesi şeklinde gelişen ulusçuluk, Batı'nın etkisi altında kalan Osmanlı'da emperyalizmin ve sömürgecilerin işini kolaylaştırmıştır. Böylece öze dönüş adına kırık-dökük mitolojilerden ve masallardan bir mazi yaratılarak İslâm öncesi zamanlar idealize edilerek "yaşayan bir öz" yerine ölü bir geçmiş diriltilmek istenmiştir. Batı dışındaki hemen hemen tüm milletler de devlet eliyle "İslâm öncesi" mitolojileri yeniden diriltilmeye çalışılmıştır. Örneğin; Türkiye'de Anadolu'nun eski medeniyet kalıntıları, İran'da Persilik, Mısır'da Firavunculuk, Suriye'de Fenikecilik, Irak'ta Asurculuk, Yemen'de Sebacılık, Mağrip'te Berberi kavmiyetçiliği vs. körüklenmiştir. Tüm bunlar İslâm coğrafyasını parçalayıp daha da zayıflatarak emperyalizm için açık pazar haline getirmiştir (Cesur, 2007). Batı karşısında çareyi İslâmlaşmakta görenler ise öze dönüş anlamında Asr-ı Saadeti esas alarak iki farklı yaklaşım ortaya koymuşlardır: Bir kısım Müslümanlar, Asr-ı Saadete dönüşü Araplaşmakla özdeş gören Selefilîğe yönelmiştir. Diğer kısım Batı modernleşmesini tanıyıp, aydınlanmanın insanlık tarihine yarattığı etkinin farkında olan ve kendi aydınlanması yolunda Batı'daki deneyimleri de görerek, antiemperyalizm eksenli, ümmet fikri ile ulus fikrinin uyumlu olduğu İslâmcılık fikrini savunmuşlardır. Bu yeni İslâmcı mütefekkirlerden biri olan Ali Şeriati, İslâmlaşmakla Araplaşmayı özdeşleştiren klasik Selefilerle çağdaşlaşmakla Batılılaşmayı özdeşleştiren Batıcı aydınların sonuç olarak iki yabancılaşmayı önerdiklerini belirtmektedir (Cesur, 2007). Ali Şeriati, kendi kalkınmamızda güç kaynağının İslâmi kültür olduğunu, bunun için de bu kültürel öze dönüşün şiar olarak benimsenmesi gerektiğini savunmuştur (Şeriati, 1985). Ali Şeriati'ye göre bir İslam Bilimci, "ne mukaddesatçı ulema sınıfı arasında yer almak zorundadır ne de genel olarak dini imanları bulunan müminler arasında yer alır. Müslüman olan herkes İslâm Bilimci olmak durumundadır" (Şeriati, 1990).

Herkesin sıkça ifade ettiği kendi kültürümüze dönmek, kendi ayaklarımızın üzerinde durmak, kendi kaynaklarımızdan ve değerlerimizden beslenmek gerekliliği, günümüzde tam bir paradoksa girmiş görünmektedir. Sığ bir "öze dönüş" anlayışı doğuda ve İslâm dünyasında hurafeleri, donuk gelenekleri ihyâ etmek ve bedevi geleneklere dönüş şeklinde kendini göstermiştir (Şeriati, 1989). Hâlbuki öze dönüşün, öz kimliğimize dönüşü; geçmişte toplumu inşa eden, medeniyet kuran yapıcı ve etkin öncü ruhun dirilmesini ifade etmesi gerekir. Bu "öz" toplumun bağrında var olan bir gerçekliktir ve kesinlikle İslâmi bir özdür. Burada da hangi İslâm'ın "öz" olduğu noktasında yeni bir paradigma ortaya çıkmaktadır.



## Sonuç

Batı dünyasının modern dönem sonrası içinde bulunduğu sömürgeci faaliyetler neticesinde Batılı olmayan toplumlar da Batı karşıtlığı ya da Batı taraftarlığı bağlamında ilerlemeci düşünceler içerisine girmişlerdir. Tanzimat Dönemi aydınları Batı'nın gelişmesinden etkilenmiş olmakla beraber Batı'nın baskısı neticesinde ve muhafazakâr düşünceleri yüzünden Batı karşıtı birer tutum sergilemişlerdir. Osmanlı'nın tekrar eski gücüne kavuşabilmesi sorunsalını, yani modernleşmeyi, bu çerçevede düşünmek gerekir. Bundan dolayı farklı düşüncelerin ne olduğuna ek olarak onların Batı'yı nasıl algıladıklarına bakmak gereklidir. Ulema ve aydınların Batı algılarında olumlu ve olumsuz iki farklı yapı görülmektedir. Bir kısmı Osmanlı'yı ve İslâm'ı Batı'nın tehditlerine karşı savunmanın zaruri olduğuna inanırken, diğer kısım bu tehlikenin savuşturulabilmesi için Batı'dan ibret ve ders alınması gerektiğini ileri sürmüştür. Bu bakımdan Batı bir düşman olmakla beraber aynı zamanda da bir şeylerin kanıtlanması gereken bir ötekidir. Yaşadıkları dönem açısından ulema daha kurtuluş söylemleri bir düşünce içine girerken, aydınlar ise daha ilerlemeci bir tutum sergilemişlerdir. Aslında her ikisine göre de medeniyetin tek timsali Batı değildir. İslâm medeniyeti de en az Batı medeniyeti kadar güçlü olabilecek potansiyele sahiptir. Hem ulema hem aydınlar Doğulu ve Batılı olma sorunsalının arasında bir yerde yer almışlardır. Fakat ulema Doğu'ya daha yakın bir konumdadır. Bunda şüphesiz aydınların Batı'yı daha fazla içselleştirmesi etkilidir. Bu ulemanın İslâm ruhunu canlandırmak istemesinden kaynaklanmakla beraber aydınların İslâmi sisteme yeni bir yorum getirme çabası da kaynaklıdır. Batılılar ulema için yabancidan öteye geçmezken, aydınlar için Batılılar dost olarak kabul görülmüştür. Ancak aydınlar için vatan söz konusu olduğunda yani Batı Osmanlı'yı tehdit ettiği anda Batı onların gözünde bir düşmandan başka bir yerde konuşlanmamaktadır. Fakat Osmanlı'nın içinde bulunduğu siyasi durum ve işin aciliyeti onları pragmatik olmaya yönlendirmiştir. Bundan dolayı hem ulema hem de aydınların Batı algıları pragmatik birer yaklaşım olarak görülebilir. Bu bakımdan Batı taklitçiliğini eleştirirken aslında kendileri de eleştirdikleri sorunsalın içine düşmüşlerdir.

Tanzimat döneminde başlayan ve hızla devam eden modernleşme süreci, bugünün aydınının düşünce yapısının zeminini hazırladığı gibi bugün var olduğu bilinen, felsefi, ictimaî, idarî problemlerinin çoğunun da kökenini oluşturmuştur. Bu anlamda dönemin iyi bilinmesinin, günümüzdeki farklı düşüncelere reaksiyon göstermekten öte, bu düşünce yapılarını anlamlandırmaya katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Başka bir deyişle, bugünün Türkiye'sindeki farklı bakış açılarının iyi anlaşılması, Osmanlı'nın son devrinde yaşayan ulema ve aydınların düşünce yapılarının iyi bilinmesine ve objektif olarak yorumlanmasına muhtaçtır denilebilir. Bu anlamda çağın insanı olmak için hem aydınlar hem halk olarak içinde bulunduğumuz zamanın düşünsel özellikleri, kültürel ve ahlaki değerleri, zorlukları, çıkmazları, yenilgileri, başarıları, çirkinlikleri veya güzellikleriyle karşı karşıya olduğumuzu bilmemiz ve bunun bilincinde olmamız gerekir. Bu bilince ulaşabilmek için tarihimizi ve bugün insanlığa önderlik eden Batı'yı bugüne getiren tarihsel aşamaları iyi öğrenmek önem arz etmektedir. Müslümanların geleceklerini belirlemeleri, sorunlarını çözmeleri için birbirini etkileyen tüm ulusal ve uluslararası gelişmelerin bilincinde olmaları hayatidir. Bu bilincin kazanılması için de "değer kazanma"nın yanı sıra tarih (zaman) şuuruna sahip olunması iktiza etmektedir. Zira zamana (tarih) sahip bir topluma kimse sahip olamaz. Bu nedenle öze dönüş için doğru bir öz ve doğru bir tarih bilinciyle birlikte doğru bir kimlik tespitinde bulunmamız gerekmektedir. Çünkü tarihteki yerimizi tespit ettiğimiz, kendimizi tanımladığımız ve kim olduğumuzu bildiğimiz an ne yapmamız gerektiğini de tespit etmiş oluruz ve Batı aydınlanmasını daha iyi anlamlandırabiliriz.

Batı'nın, coğrafi olarak küçük bir alanı kapsamasına ve birçok küçük devlete bölünmüş olmasına rağmen dünyanın büyük bölümünü sömürge haline getirme gücünü nasıl elde ettiği de mutlaka sorgulanması gereken bir olgudur. Batı son iki yüz yıldır sömürgeleştirdiği halklara, "Batı'ya iman ve kendine inançsızlık" telkin ederek kendi özüne dönmeyi bir tür kınanma, Batılı olmayı ise övünme nedeni olarak göstererek, Batılılaşmayı, bir paradigma olarak benimsetmeye devam etmektedir. Türkiye de Batılılaşmayı benimseyen, Batı'ya eklemlenmeyi düşünen bir ülkedir. Hâlbuki kültürel kodlarımız açısından bakıldığında Avrupa ve Türkiye iki ayrı medeniyet merkezi görünümündedir. Türkiye coğrafi konumu ve sahip olduğu medeniyet havzası açısından dikkate alındığında Batılılaşması mümkün gözükmeyen bir olgu olarak

karşımızda durmaktadır. Toplumumuzun tüm Batılılaşma politikalarına rağmen hâlâ İslâmî bir toplum olma özelliğini sürdürmesi de bu savı destekler mahiyettedir. Bu yeni dönemde ulusların geleceklerinin tayininde en önemli faktörün, kendi medeniyet kökleri ile barışıklıkları olacağı aşikardır. Zengin ve köklü bir tarihe ve kültüre sahip bir ulusta başkalarını taklit etme anlamında bir Batılılaşma sürecinde yaşanan yıpranma ancak Batı'nın kârı olacaktır. Türkiye'nin kökleri ideolojik olarak İslâmî değerlere uzanmaktadır.

### Kaynakça

- Abaloğlu, Yunus Nadi. *İhtilal-i İnkılab-ı Osmanî, 31 Mart-14 Nisan 1325*. Dersaadet: Matbaa-i Cihan, r. 1325/1914.
- Ahmetoğlu, Selim. "31 Mart İsyanı'nın Trabzon'daki Yankıları". *Türkiyat Mecmuası* 21/2 (2011), 1-18.
- Akarlı, Engin Deniz. "Osmanlı Topraklarında Cemaatlerin Hak ve Durumları: Genel Düşünceler". ed. Azmi Özcan. *Osmanlı Devleti'nde Din ve Vicdan Hürriyeti*. 27-40. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000.
- Akan, Murat. *Üst akıl: Derin İktidarın Küresel Efendileri*. İstanbul: Hayat Yayınları, 2016.
- Akgül, Mehmet, *Türk Modernleşmesi ve Din*. Konya: Çizgi Kitabevi, 1999.
- Albayrak, Sadık, *Son Devir Osmanlı Uleması*. 5 Cilt. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 1996.
- Alkan, Ahmet Turan. "Ordu Siyaset İlişkisinin Tarihine Bir Derkenar: 31 Mart Vakası ve Sonuçları". *Osmanlı: Siyaset* 2 (1999), 420-429.
- Alsen, Mesud Zeki. *Mustafa'nın Romanı Hürriyet Pervanesi*. İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1943.
- Sırat-ı Müstakim*, "Rusya'da Ulema" 3 /77 (r. 11 Şubat 1325/24 Şubat 1910), 40.
- Aslan, Taner. "31 Mart Hadisesi Üzerine Vilayetlerde Çıkan Olaylar Karşısında Alınan Tedbirlere ve Askerî Faaliyetlere Dair Yazışmalar" *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 28 (2010), 1-26.
- Aysal, Necdet. "Örgütlenmeden Eyleme Geçiş: 31 Mart Olayı", *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi* 10/37-38 (2006), 15-55.
- Bagader, Ebubekir. *Modern Çağda Ulema*. çev. Osman Bayraktar. İstanbul: İz Yayıncılık, 1991.
- Balta, Evengalia. "Osmanlı Devleti'nde Rum Millet ve Ekonomik Gelişmişlikleri". ed. Azmi Özcan. *Osmanlı Devleti'nde Din ve Vicdan Hürriyeti*. 229-248. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000.
- Bayar, Celal. *Ben de Yazdım, Milli Mücadeleye Gidiş*. 8 Cilt. İstanbul: Baha Matbaası, 1967.
- Berkes, Niyazi. *İslamlık, Ulusçuluk, Sosyalizm*. İstanbul: Bilgi Yayınevi, 1975.
- Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: İstanbul Matbaası, 1978.
- Berkes, Niyazi. *Teokrasi ve Laiklik*, İstanbul: Adam Yayınları, 1984.
- Birand, Kamuran. "Türk Düşüncesinde Avrupalılaşma Hareketleri". *AÜİF Dergisi*, 4/1-4 (1957), 96-102.
- Cesur, Ertuğrul. *Dr. Ali Şeriatî İslam Bilim ve Bir İdeoloji Olarak İslamcılık*. İstanbul: Bakış Yayınları, 2007.
- Cevad, Ali. *İkinci Meşrutiyetin İlanı ve Otuzbir Mart Hadisesi*. nşr. Faik. Refik Unat. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1985.
- Ergin, Osman Nuri. *Türkiye Maarif Tarihi*. 5 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1997.
- Giddens, Anthony. *Modernliğin Sonuçları*. çev. Ersin Kuşdil. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994.
- Güngör, Erol. *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1984.
- Güresin, Ersin. *31 Mart İsyanı*. İstanbul: Habora Kitabevi, 1969.

- Hanioğlu, M. Şükrü. "Batılılaşma". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/148-152. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- İnalçık, Halil. *Tanzîmât ve Bulgar Meselesi: (doktora tezinin 50.yılı: 1942-1992)*. İstanbul: Eren Yayıncılık, 1992.
- İpşirli, Mehmet. "Osmanlı İlmiye Mesleği Hakkında Gözlemler (XVI-XVII. Asırlar)". *Osmanlı Araştırmaları* 7-8 (1988), 273-285.
- İzgi, Cevat. *Osmanlı Medreselerinde İlim*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Justin, McCarthy. *Osmanlı'ya Veda (İmparatorluk Çökerken Osmanlı Halkları)*. çev. Mehmet Tuncel. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006.
- Kara, İsmail. *İslamcıların Siyasi Görüşleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Kara, İsmail. *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslâm*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008.
- Kara, İsmail. "Ulema- Siyaset İlişkilerine Dair Önemli Bir Metin: Muhalefet Yapmak / Muhalefete Katılmak". *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 3/4 (1998), 1-25.
- Karal, Enver Ziya. *Osmanlı Tarihi, İkinci Meşrutiyet ve Birinci Dünya Savaşı (1908-1918)*. 9 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999.
- Karatepe, Şükrü. *Meşrutiyet ve Anayasa*. İstanbul: Yeni Şafak Yayınları, 1995.
- Karlığa, Hacı Bekir. *Islahatçı Bir Düşünür Tunuslu Hayreddin Paşa ve Tanzimat*. İstanbul: Mahya Yayınları, 2013.
- Kaş Kazasından Müderris İbrahim Tosun. "(Medreseliler Mektebliler) Lakırdıları Ortadan Kaldırmalıdır". *Hayrül-Kelam*, 1/2 (r. 1329/1913), 14-15.
- Kazıcı, Ziya. *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi: Osmanlı Devleti ve Medeniyeti*. 11 Cilt. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1997.
- Kemal, Namık. *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri Bütün Makaleler I*. haz. İsmail Kara-Nergiz Yılmaz Aydoğdu İstanbul: Dergah Yayınları, 2005,
- Kocahanoğlu, Osman Selim. *Derviş Vahdeti ve Çavuşların İsyanı: Vahdeti ve Volkan Gazetesi, İttihad-ı Muhammedi Cemiyeti, 31 Mart Ayaklanması, İsmail Kemal Olayı*. İstanbul: Temel Yayınları, 2001.
- Koçer, Hasan Ali. *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi*. İstanbul: MEB Yayınları, 1991.
- Koray, Enver. *Türkiye'nin Çağdaşlaşma Sürecinde Tanzîmât*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1991.
- Kutay, Cemal. *Şehit Sadrazam Talat Paşanın Gurbet Hatıraları*. 3 Cilt. İstanbul: Kültür Matbaası, 1987.
- Kutluer, İlhan. "Batılılaşma". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/152-153. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Lewis, Bernard. *İstanbul ve Osmanlı Uygarlığı*. çev. Nihat Önal. Ankara: Varlık Yayınevi, 1975.
- Lewis, Bernard. *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000.
- Lewis, Bernard. *İslam'ın Krizi*. çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Literatür Yayınları, 2003.
- Lewis, Bernard. *Ortadoğu*. çev. Selen Y. Kölay. Ankara: Arkadaş Yayınları, 2005.
- Lütfi. "Dünkü Hal", *Volkan Gazetesi*. (14 Nisan1909).
- Mardin, Şerif. *Türkiye'de Din ve Siyaset Makaleler III*. der. Mümtaz'er Türköne-Tuncay Önder. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- Mardin, Şerif. *Bediüzzamman Sâid Nursî Olayı – Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*. çev. Metin Çulhaoğlu. İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.

- Mehmed Selahaddin Bey. *İttihad ve Terakki Cemiyetinin Kuruluşu ve Osmanlı Devleti'nin Yıkılışı Hakkında Bildiklerim*. sad. Ahmet Varol. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1989.
- Meriç, Cemil. "Batıda ve Bizde Aydının Serüveni". *Cumhuriyet Dönemi Tanzimat Ansiklopedisi*, 1/130-137. İstanbul: İletişim Yayınları, 1983.
- Öner, Necati. *Tanzîmât'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967.
- Özcan, Azmi. "Osmanlıcılık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/485-487. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Sarıkaya, Yaşar. *Medreseler ve Modernleşme*. İstanbul: iz Yayıncılık, 1997.
- Şentürk, Recep. "Millet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/65-66. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Şeriati, Ali. *Medeniyet ve Modernizm*. çev. Ahmet Yüksek. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1984.
- Şeriati, Ali. *Öze Dönüş*. çev. Kerim Güney. İstanbul: Şafak Yayınları, 1985.
- Şeriati, Ali. *Bilinç ve Eşkleştirme*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 1990.
- Şeriati, Ali. *Aydın*. çev. İbrahim Ağa Can. İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1992.
- Şeriati, Ali. *İslam Ekonomisi*. çev. Kenan Çamurcu. İstanbul: Dünya Yayınları, 1994.
- Şeriati, Ali. *Kendini Yetiştirmek*. çev. Hüseyin Şahin. İstanbul: Sahra Yayıncılık, 1994.
- Şeriati, Ali. *Medeniyet Tarihi*. çev. İbrahim Keskin. Ankara: Fecr Yayınevi, 1998.
- Timur, Taner. *Osmanlı Kimliği*, İstanbul: Hil Yayınları, 1986.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi. *Edebiyat Üzerine Makaleler*. haz. Zeynep Kerman. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2000.
- Tekin, Mustafa. "Osmanlı'da Ulemadan Aydına Dönüşüm Süreci -Sosyolojik Bir Yaklaşım-". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, 4/1 (2004), 227-234.
- Topses, Mehmet Devrim. *Niyazi Berkes'in Sosyoloji Anlayışı*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2011.
- Türköne, Mümtaz'er. *İslamcılığın Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.
- Uçan, Hilmi. "Batı Uygarlığı Karşısında Namık Kemal". *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 14/1 (2012), 61-83.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti'nin İlimiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- Ülken, Hilmi Ziya. "Tanzîmât'tan Sonra Fikir Hareketleri" *Tanzîmât I: yüzüncü yıldönümü münasebetiyle*. Ankara: Maarif Vekaleti Yayınları, 1940.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları, 1979.
- Yalçın, Hüseyin Cahit. "Şeriât İsteriz!". *Tanin Gazetesi*. (r. 1324, 17 Şubat/ 1909, 2 Mart).
- Yalçın, Hüseyin Cahit. *Siyasal Anılar*. haz. Rauf Mutluay. Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1976.
- Zeyrek, Suat-Akman, Halil. "31 Mart İsyanı'nın Osmanlı Ordusu Üzerindeki Etkileri". *History Studies*. 6/3 (2014), 389-398.
- Zürcher, Eric Jan. *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*. çev. Yasemin Saner, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.





# ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi  
Journal for Religious Studies

*ATEBE Dergisi | Journal of ATEBE*

e-ISSN: 2757-5616 | Haziran / June 2021/1, 5: 153-156

## **Din Eğitiminin Sosyal Medya Kullanımına Etkisi. Süleyman Gümrükçüoğlu. Ankara: Nobel Bilimsel Eserler Yayınları, 2020, 145 sayfa**

Değerlendiren/Reviewed by

**Merve Aydemir**

Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

M.A. Student, Sakarya University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religious Sciences

Sakarya, Turkey

[merve.aydemir1995@gmail.com](mailto:merve.aydemir1995@gmail.com)

[orcid.org/0000-0002-3866-3630](https://orcid.org/0000-0002-3866-3630)

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü/Article Types:** Kitap Değerlendirmesi / Book Review

**Geliş Tarihi / Date Received:** 21 Nisan/April 2021

**Kabul Tarihi /Date Accepted:** 10 Mayıs/May 2021

**Yayın Tarihi / Date Published:** 15 Haziran/June 2021

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran/June

**Atıf / Cite as:** Aydemir, Merve. "Din Eğitiminin Sosyal Medya Kullanımına Etkisi. Süleyman Gümrükçüoğlu. Ankara: Nobel Bilimsel Eserler Yayınları, 2020, 145 sayfa." *ATEBE* 5 (Haziran 2021), 153-156. <https://doi.org/10.51575/atebe.923867>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

**Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Merve Aydemir**).

**Copyright** © Published by Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, 06050 Turkey. All rights reserved.

**CC BY-NC-ND 4.0** | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial NoDerivatives International License.

***Din Eğitiminin Sosyal Medya Kullanımına Etkisi.* Süleyman Gümrükçüoğlu. Ankara: Nobel Bilimsel Eserler Yayınları, 2020, 145 s.**

**Öz**

Teknoloji, bireyleri ve toplumları etkileyen önemli bir unsurdur. Buna bağlı olarak gelişen sosyal medyanın bugün hayatımızda kapsadığı alan yadsınamaz bir gerçeklik teşkil etmektedir. Bu alan her yeni kuşakla birlikte daha da büyüyerek etkilerini göstermektedir. Bu dijital ortam; öğrenmelerin, taklit etmelerin, rol model almaların ve hedeflerin kaynağı hâline gelmiştir. Sosyal medyanın yoğun kullanımı her alanda olduğu gibi bireylerdeki inanç, tutum ve dini değerlerin şekillenmesinde de önemli bir rol oynamaktadır. Bu bağlamda, özellikle son dönemde din ile sosyal medya konularına odaklanan çalışmaların arttığı görülmektedir. Bu nedenle, sosyal medya kullanımının, dini düşünce ve ahlaki tutumlardaki dönüşümünü problem edinen ve bunun giderilmesinde din eğitiminin önemini ele alan Süleyman Gümrükçüoğlu'nun *Din Eğitiminin Sosyal Medya Kullanımına Etkisi* adlı eseri incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Sosyal Medya, Din, İnternet, Teknoloji

***The Effect of Religious Education on Social Media.* Süleyman Gümrükçüoğlu. Ankara: Nobel Scientific Publications, 2020, 145 s.**

**Abstract**

Technology is an important element that affects individuals and societies. Accordingly, the fact that social media plays an important role in our daily lives is undeniable today. This area is growing with each new generation and showing its effects. This digital environment has become the source of learning, imitation, role modelling and goals. The intensive use of social media plays a significant role in shaping beliefs, attitudes and religious values in individuals as well as in all areas. In this context, it is seen that studies focusing on religion and social media have increased recently. This article, therefore, reviews Süleyman Gümrükçüoğlu's book, the *Effect of Religious Education on the Use of Social Media*, in which he takes the transformation of the use of social media in religious thinking and moral attitudes as a problem and addresses the importance of religious education in the elimination of this problem.

**Keywords:** Religious Education, Social Media, Religion, Internet, Technology

İnternet, hayatımızda bu kadar merkezi bir konuma yerleşmişken din ve medyanın birbirinden etkilenmemiş olması düşünülemez. Çağın gereği olarak pek çok yeniliği hayatımıza getiren dijital medya bireylerin dinsel yaşam, dini algılayış ve dini araştırma biçimlerini de buna paralel olarak değiştirmiştir. Bu bağlamda hayatımızın her alanına nüfuz eden internet, beraberinde "sosyal medya ve din" ilişkisini gündeme getirmiştir.<sup>1</sup>

İşte bu alana katkı sağlaması amacıyla kaleme alınan elimizdeki eser, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Dr. Öğr. Üyesi Süleyman Gümrükçüoğlu tarafından kaleme alınmış ve 2020 yılında yayımlanmıştır. Eserde sosyal medya kullanımından yola çıkılarak ilgili kavram ve konular açıklanmış ve bu alanın bireylerde dini-ahlaki ilkeler bağlamında nasıl bir tahribata yol açtığı incelenmiştir. Giderek hayatımızın merkezine yerleşen sosyal medyanın tarihi süreç içerisinde nasıl bir gelişme gösterdiği ele alınarak, her yaş grubuna ait bireyleri ilgilendiren bu alanın değer yargılarımıza yansımından yola çıkılmış ve kullanıcılarının nasıl bir tutum sergilemesi gerektiği tespit edilerek önerilerle ortaya konmak istenmiştir. Eserde verilerin tespitinde son güncel araştırma istatistiklerine yer verilmiş, din eğitimi merkezde olmak üzere birçok araştırmadan faydalanılmış ayrıca konular yer yer ayet ve hadislerle desteklenmiştir.

Elimizdeki bu eserin giriş ve sonuç kısmı dışında: "Din Eğitimi ve Fonksiyonları", "İnternet ve Sosyal Medya" ve "Ahlaki İlkeler ve Sosyal Medya" isimli üç ana bölümden

<sup>1</sup> Ahmet Eskicumalı-Yıldız Kol, "Dijital Medya ve Din", *Sakarya Üniversitesi İletişim Çalışmaları 2019*, (31 Aralık 2019), 12-13.

oluşturduğunu görmekteyiz. Kitabın giriş bölümünde, ele alınan probleme değinilmesi ve üç ana başlıkta hangi konuların yer aldığı kısaca belirtilmesi, okuyucuya kitabın içeriği hakkında bir ön bilgi oluşturması açısından önemlidir (s. 2-3). Birinci bölüm olan 'Din Eğitimi ve Fonksiyonları' başlığı kapsamında din eğitiminin tanımı yapılmış ardından bireysel ve sosyal fonksiyonları üzerinde durulmuştur. Burada sık sık eğitim kavramı vurgulanarak, eğitim ve öğretim kavramlarının sözlük anlamları üzerinden tahlilleri yapılmıştır (s. 8). Yazar, din ve eğitimin amaçlarını ele aldıktan sonra iki kavramın ortak amacını 'bireyin inanma ve bağlanma ihtiyaçlarının planlı ve programlı bir şekilde sağlanması' olarak tanımlamış ve İslam'ın din eğitimi için belirlediği hedefler ve temel prensipleri maddeler hâlinde açıklamıştır (s. 9). Bu bölümde dini inanç ile ahlak kavramını bağdaştıran yazar, "dini inanç olmazsa ahlakın yaptırım gücünün zayıflayacağını" ve "toplumsal değişim ve dönüşümün ancak dinin bireylerde oluşturduğu etkiyle mümkün olabileceğini" vurgulamıştır (s. 24-26).

"İnternet ve Sosyal Medya" başlıklı ikinci bölüm kitabın odak noktasını oluşturmaktadır. Bu bölümde internet ve sosyal medyanın gelişim süreci tarihsel bağlamda ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Yazar, günümüzde kullanılan sosyal medya mecralarının çıkış öncülerine de yer vermiş ve ilk bölümde olduğu gibi burada da meseleye kavramsal açıklamalarla giriş yaparak başlamıştır. Sosyal medya platformlarının genel özelliklerini sıralayan yazarın, sosyal medya açısından önemli bir kavram olan paylaşım kavramını ayrı bir kavram olarak ele almadığı, bu kavramın toplum kavramı içerisinde geçtiği görülmektedir. Burada toplum ve bağlantılılık kavramları arasında paylaşım kavramına da yer verilmesinin hem bu iki kavram arasındaki bağlantının hem de kavramsal akışın sağlanması açısından ele alınabileceği düşüncesindeyiz. Eserde sosyal paylaşım ağlarının kesin bir şekilde kategori edilemeyeceği belirtildikten sonra yazarın genel çerçeve kapsamında sosyal ağlar ve fotoğraf paylaşım siteleri şeklinde kategori oluşturarak meseleye değinmesi ise oldukça önemlidir. İkinci başlık olan fotoğraf paylaşım siteleri kısmında *Instagram* kavramının çok sınırlı ele alındığı görülmektedir. Hem dünyada hem de ülkemizde sosyal medya kullanım oranlarını ele alan yazarın güncel istatistik verilerini kullanarak aktarması meselenin önemini görmek açısından önemli bir noktayı oluşturmaktadır. Belki de en önemli kısım olan sosyal medyanın olumlu ve olumsuz etkilerini başlıklar altında değerlendiren yazarın, olumsuz etkileri kısmında bu etkileri maddeler hâlinde tek tek ele alma gayretinde olduğu görülürken olumlu etkileri kısmında ise güncel bir kitap olması hasebiyle özellikle bu dönemde sürekli gündemimizde olan uzaktan eğitim sistemi, telekonferans görüşmeleri, internet bankacılığı ve online sipariş sistemleri gibi hayatımıza yerleşen unsurlara yer vermemesi dikkat çekmektedir.

Üçüncü ve son bölüm olan "Ahlaki İlkeler ve Sosyal Medya" kısmında ise eserin başlığı olan din eğitiminin etki kısmı ahlak kavramı merkeze alınarak ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Bu kısımda sık sık hadis ve ayetlere yer verilmesi konunun pekiştirilmesi ve dayanak oluşturması bakımından oldukça önemlidir. Birey tarafından içselleştirilen inanç ve değerleri etkileme ve değiştirme gücüne sahip olan medyanın bu yönü, yazara göre realiteden kopuk olmasıyla ilişkilendirilmiştir. Yazarın sanal ortamın ilgi çekici ve cazip yönlerine vurgu yapması ve kişiyi başka bir kılığa bürüdüğünü belirtmesi ise akıllara Jean Baudrillard'ın: "modeller ve imgelerin gerçekliğin yerini almalarının hakiki ve sahte olan arasındaki sınırları ortadan kaldırmaya yönelik bir strateji olduğu"<sup>2</sup> sözünü getirmektedir. Eserde "klavye delikanlılığı, dikizleme kültürü ve stalk" gibi sanal ortamlarda ortaya çıkan yeni kavramlara da yer verilmiştir. Eserde, yapmadığı hâlde sosyal medyada o ibadeti yapıyor(muş) gibi görünen bireylerin oranlarının verildiği kısım ise oldukça dikkat çekicidir. Bu bölümde sosyal medya platformlarının bireylerin inançsal normları ve ahlaki ilkelerinde ne denli bir tahribata yol açtığını ayrıntılı bir şekilde inceleyen yazar; bu doğrultuda günümüzde oldukça önem arz eden dini medya okuryazarlığına da değinmiştir. Yazar, medyayı tüketen kişilerde, eleştirel ve analitik düşünme yetisini kazandırması bakımından bu kavrama oldukça önem atfetmiştir. Eserde kişiliği zedeleyici ihlaller tek tek ele alınarak ayrıntılı incelemeler yapılmış ve tecessüs kavramı üzerinde durulmuştur. Yazar tarafından sosyal mecralarda gerçekleşen ortam dinlemeleri, kayıtlar ve izlemeler bu kavramla bağdaştırılmış olup İslamiyet'in özüne muhalif bir tutum olduğu vurgulanmıştır. Eserde üzerinde durulan bir diğer kavramın ise mahremiyet kavramı

<sup>2</sup> Jean Baudrillard, *Karnaval ve Yamyam* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2012), 60.

olduğu görülmektedir. Yazar burada kavramı hem tarihsel süreci hem de tüm ilişik kavramlarıyla birlikte ele alarak genel anlamda takip etme, ifşa ve özel hayatın gizliliği üzerinden açıklamalarda bulunmuştur. Ayrıca bu kısımda mimari ile mesken mahremiyeti ilişkilendirilerek okuyucuya konu farklı bir perspektiften sunulmuştur.

Sonuç ve öneriler kısmında ise yazar; ölçülü, dikkatli ve bilinçli sosyal medya kullanımına dikkat çekmiş bireyin din ve değerler eğitimi gibi alanlarla desteklenmesinin haiz-i ehemmiyetini belirtmiştir. Bu kısımda bulgular doğrultusunda yol gösterici önerilerin belirtilmesi ise problem olarak ele alınan konu açısından oldukça kıymetlidir.

İncelemeye aldığımız eseri biçimsel açıdan değerlendirecek olursak kapak kısmında yer alan görsellerin ilgi çekici olduğunu söyleyebiliriz. Eserin sonraki baskılarında ön söze de yer verilebilir. Kitapta eser miktarda bulunan imla hatalarının gözden kaçmış olmasının eserin ilk baskısı olmasından kaynaklı olabileceği kanaatindeyiz.

Son olarak kitabın arka kapağında eserin yalnızca akademisyen, öğretmen ve din görevlileri için değil sosyal hayatta yer alan tüm bireyler için fayda sağlayıcı olduğu belirtilmiştir. Kitap okunabilirlik ve içerik açısından her kesime hitap edebilir niteliktedir. Ancak eserde, sosyal medya uygulamalarının kullanım şekillerine ve etki yönlerine en güncel hâliyle daha fazla yer verilmesinin dikkat çekiciliği ve farkındalığı artırabileceği düşüncesindeyiz. Mesela *Instagram* ve *Youtube* uygulamalarının yer aldığı bölümlerde hayatımıza yerleşen ve gençler için idolleşen “*influencer, youtuber*” gibi kavramlar ele alınabilir, bu platformların tüketim alışkanlığı kazandırma amaçları ile israf kavramı arasında ilişki kurulabilir. İncelemiş olduğumuz eseri başlık-çerik uyumu açısından değerlendirdiğimizde ise başlıkta yer alan “din eğitiminin etkisi” kısmından ziyade eserin içeriğinde sosyal mecralardaki tutum, davranış ve olguların İslam’a uygunluğunun temellendirilmesinin daha fazla yer aldığını söyleyebiliriz. Bahsedilen bu hususlar eserin kapsamının ve ilgi çekiciliğinin artması yönünden tavsiye niteliğinde belirtilmiştir.

Gelişen dünya ile beraber hayatımızın merkezine yerleştirdiğimiz teknoloji, giderek daha da önem arz eden bir hâle gelmiş ve üzerinde ciddi çalışmalar yapılması gerekliliğini ortaya çıkarmıştır. Bu bağlamda kaleme alındığı düşünülerek incelemeye aldığımız eser, teknoloji ile birlikte hayatımızın merkezine yerleştirdiğimiz sanal platformların bireylerin alışkanlıklarında, inançsal olgularında ve ahlaki ilkelerinde ne denli bir değişim ve dönüşüm oluşturduğunun gözler önüne serilmesi açısından oldukça önemli ve dikkat çekicidir.

Elimizdeki çalışma araştırılması ve incelenmesi giderek daha da önem arz eden bu sahaya önemli bir katkıda bulunmuştur. Eser bu alanda çalışma yapmayı düşünen araştırmacılar için başvurulabilecek bir kaynak olup aynı zamanda içeriğindeki karşılaştırmalar ve örneklemelerle fayda sağlayıcı, özellikle öneriler kısmında belirtilen hususlarla da hem ilgili alana hem de tüm bireylere yol gösterici nitelikli olduğu söylenebilir.

### Kaynakça

Baudrillard, Jean. *Karnaval ve Yamyam*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2012.

Eskicumalı, Ahmet - Kol, Yıldız. “Dijital Medya ve Din”. *Sakarya Üniversitesi İletişim Çalışmaları* 2019, 12-20.

## **Düşünmenin Alfabetesi: Bir Eleştirel Düşünme Kitabı. Yasin Ramazan. İstanbul: Babil Kitap, 2020, 144 sayfa**

Değerlendiren/Reviewed by

**Meryem Şahin**

Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı  
M.A. Student, Ankara University, Institute of Social Sciences, Department of History of Philosophy  
Ankara, Turkey

[meryema414@gmail.com](mailto:meryema414@gmail.com)

[orcid.org/0000-0001-8527-6433](https://orcid.org/0000-0001-8527-6433)

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü/Article Types:** Kitap Değerlendirmesi / Book Review

**Geliş Tarihi / Date Received:** 19 Mayıs/May 2021

**Kabul Tarihi /Date Accepted:** 10 Haziran/June 2021

**Yayın Tarihi / Date Published:** 15 Haziran/June 2021

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Atıf / Cite as:** Şahin, Meryem. "Düşünmenin Alfabetesi: Bir Eleştirel Düşünme Kitabı. Yasin Ramazan. İstanbul: Babil Kitap, 2020, 144 sayfa." *ATEBE* 5 (Haziran 2021), 157-163. <https://doi.org/10.51575/atebe.939234>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

**Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Meryem Şahin**).

**Copyright** © Published by Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, 06050 Turkey. All rights reserved.

**CC BY-NC-ND 4.0** | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial NoDerivatives International License.



***Düşünmenin Alfabetesi: Bir Eleştirel Düşünme Kitabı.* Yasin Ramazan. İstanbul: Babil Kitap, 2020, 144 sayfa.**

**Öz**

Düşünmek, insan hayatının vazgeçilmez unsurlarından biridir. Eleştirel düşünme ise insanın zihnini hatadan koruyarak doğru ve tutarlı düşünmesini sağlamaktadır. Ancak bu düşünme şekli doğuştan getirilmeyip eğitimle geliştirilmektedir. Disiplinli düşünmeyi öğrenen insan gerek bireysel hayatında gerek çevresinde gerekse profesyonel hayatta daha başarılı bir yol izleyecektir. Bu eser de eleştirel düşünmeye bir giriş niteliğinde olmakla beraber alana dair okumalara yeni başlayanlar için önemli bir ilk adım niteliğindedir.

**Anahtar Kelimeler:** Eleştirel Düşünme, Felsefe, Mantık, Yöntem, Düşünmek.

**Abstract**

Thinking is one of the essential elements of human life. Critical thinking, on the other hand, enables one to think correctly and consistently by protecting his mind from mistakes. However, this way of thinking is not an innate feature of the human being but developed through education. The person who learns to think appropriately will follow a more successful path both in his personal life, in his relations to his environment and in professional life. Although this work is an introduction to critical thinking, it is an important first step for those who are just starting to read in the field.

**Keywords:** Critical Thinking, Philosophy, Logic, Method, Thinking.

İnsanı diğer canlılardan ayıran en önemli özelliğinin “düşünen” olması malumdur. Ancak düşünmenin de bir yöneme ve eğitime ihtiyacı vardır. Bu eğitim sayesinde insan hayatını düzenler ve daha sağlıklı iletişim kurma becerisi kazanır. Felsefe tarihi, düşünen insanın tarihidir. Bakıldığında pek çok önemli teorinin gelişmesinde sağlıklı düşünme becerisinin olduğu göz ardı edilemez bir husustur. Ancak çoğu zaman düşünürken hata yapmaya eğilimliyizdir. Düşüncelerin tutarlılığını ve geçerliliğini tespit etmek için eleştirel düşünmek oldukça önemlidir.

*Düşünmenin Alfabetesi: Bir Eleştirel Düşünme Kitabı* adlı eser en temel insan faaliyetlerinden biri olan *düşünme* eyleminin anatomisini alfabe metaforuyla ortaya koymaktadır. Zira düşünmek ne yiyeceğini, ne giyeceğini ve gelecekteki kendini düşünmekle sınırlı olmayan son derece kapsamlı ve kompleks bir faaliyettir. En temel faaliyetimiz olmasına rağmen en çok hataya düştüğümüz özelliğimizdir. Çünkü bilgi arttıkça bu bilgileri zihnimizde nasıl konumlandıracağımız sorunu da ortaya çıkar. Yine artan malumatla beraber öğrendiklerimizle ne yapacağımız sorusu da zorunlu olarak ortaya çıkar ki bu da son derece önemlidir. Neyi, niçin öğrendiğini, nerede ve ne zaman kullanacağını bilememek insana mantıksal hatalar yaptırabilir ve öğrendiklerinin işlevselliğini azaltabilir.

Eser, bu noktada, insan zihnini hataya sürükleyen unsurları tespit edip doğru ve yerinde düşünmenin en önemli yöntemlerinden biri olan eleştirel düşünmenin usulünü pedagojik bir bakış açısıyla ele almaktadır. Eserin amacının insanın disiplinli düşünme yetisi olan eleştirel düşünmeyi tanıtmak ve uygulamalı bir biçimde göstermek olduğu anlaşılmaktadır. Amacı mantıklı düşünmeyi öğretmek olsa da yazarın ifadesiyle kitap bir mantık kitabı değildir. Mantık dersine giriş niteliğinde bir çalışma olarak değerlendirilebilir. Mantığı kullanabilmek için eleştirel bir zemin şarttır. Felsefi bir yöntem ortaya koyan kitap yalnızca felsefe okurlarına hitap etmeyip tüm alanlar için geçerli olabilecek ve aynı zamanda her düzeydeki insana hitap edebilecek bir eser olma özelliğine sahiptir. Çünkü mühendislik, hukuk, biyoloji ve diğer tüm alanlardaki herkes neyi, nasıl düşündüğünü bilmek ve muhatabını doğru anlayabilmek için doğru düşünme yöntemine ihtiyaç duymaktadır. Ne yazık ki ülkemizde eleştirel düşünme dersi yok denecek kadar azdır ve hatta mevcut olan çoğu üniversitede bile bu dersler neredeyse hiç uygulanmamaktadır. Örneğin ilahiyat fakültelerinde Klasik Mantık dersleri dışında öğrencilerin eleştirel düşünme dersi alacağı herhangi bir ders yoktur. Fakat bazı yüksek lisans programlarında nadiren de olsa bu türden derslere yer verilmektedir. Örneğin din felsefesinin

analitik felsefe kaynaklı olması, bu derslerde mantık ve felsefi analiz konularının işlenmesini zorunlu kılmaktadır. Ancak diğer alanlarda fazla malumata muhatap olabilen öğrencilerin bunları nasıl işleyeceğine dair bir yol ve yöntem edinmeleri/öğrenmeleri ihmal edilmiştir. Bunun bir nedeni de söz konusu alandaki kaynak yetersizliğine bağlanabilir. Dolayısıyla bu kitap alana ilişkin inceleme ve araştırmalar için bir rehber ve kaynak niteliğinde olabilecek bir özelliği barındırmaktadır.

Kitap yirmi dokuz bölümden oluşmaktadır. Bu bölüm sayısı tesadüf değildir zira yazar düşünmenin de okumayı öğrenmek gibi kademeli olduğunu ve en temel düzeyde bir alfabetesi olduğunu ima eder. Her ne kadar yirmi dokuz bölümden oluşsa da kitap, genel hatlarıyla üç temel meseleye değiniyor görünmektedir. İlk bölüme dahil edilebilecek başlıklarda düşünmenin ne olduğu ve onu oluşturan unsurların neliği tartışılırken ikinci bölüme dahil edilebilecek başlıklarda ise ortaya çıkan düşünce ürünleri olan ifadelerin sıhhatini belirleyen şartlar açıklanmaktadır. İkinci bölüm nispeten daha teknik ve belli kuralları içeren soyut tartışmalar içermektedir. Son olarak üçüncü bölüm başlıkları ise düşünmeyi yani yürümeyi yeni öğrenen insanın yürüme koşullarını daha iyi hale getirmek için tasarlanmış uygulama ve analiz bölümüdür. Yazar sağlıklı ve doğru düşünmeyi öğrenen insanın bunu hayatta nasıl kullanacağını, problem çözmede ne işe yaradığını ve düşünmenin karşısındaki sorunları nasıl çözeceğini üçüncü bölümde detaylandırmaktadır. Şimdi bu yirmi dokuz bölümü biraz daha ayrıntılı olarak tartışalım.

Birinci bölümde yazar düşünmenin ne olduğunu açıklar ve burada düşünmenin iki farklı düzeyi olduğunu ifade eder. Biri tüm hayvanların ortak özelliği olan bir *düşünmedir*. Diğeri ise soyutlama yoluyla elde edilen, anlamların analiz ve senteziyle ortaya çıkan daha üst bir düşünmedir. Bizim faaliyet gösterdiğimiz pek çok alandaki eylemlerin ikinci tür düşünme olduğu ve bu tür düşünme eylemlerinin gerçeğe ulaşma çabası olduğu ifade edilmiştir. Düşünmenin tek bir boyutunun olmadığı ve hakiki manada bir düşünmenin de analiz ve kritik ile ortaya çıkacağı anlaşılmaktadır. Bu noktada kitap boyunca örülen bir düşünme öğretisi sunulmaktadır. Her yönüyle düşünmenin ne olduğu, düşünmede sorunlu olan ve gerekli olan hususlar ortaya konularak nihayetinde eleştirel düşünme inşa edilmiştir.

İlk bölümde düşünmenin neliğinden bahsedildikten sonra ikinci bölümde bu faaliyeti gerçekleştirmenin araçlarına yer verilmiştir. Varsayımdan inanca, inançtan bilgiye giden bir aşama olarak düşünme araçlarının gerçeği tasvir konusundaki konumuna işaret edilmiş ve aradaki zorunlu bilgi ortaya konulmuştur. Bu bağlamda hayatımıza büyük oranda varsayımlarımızla devam ettiğimizi ifade eden yazar, varsayımların metafizik arka plana sahip birtakım fiziksel, tarihsel, toplumsal, psikolojik ve ideolojik şartlara bağlı olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla varsayımların da eleştirel düşünme için kritik bir basamak olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan yazar inançlarla hayatımızı şekillendirdiğimizden söz eder. Bunu da inancın toplumsal yöntemlerle haklılaştırılması takip eder ve en nihayetinde ise bilgi oluşur. Yazar bilginin inançtan ibaret olmadığını tecrübelerimizin de büyük oranda bilişsel sistemimizi inşa etmeye yaradığını öne sürer. Ancak her inancın bilgi olmadığını da hatırlatmış ve bu kategoride yer alan unsurların görüş ve önyargı olduğunu ifade etmiştir. Bu bölüm ilahiyat alanı için ayrıca önemlidir zira inancın da iki farklı anlamı olduğu görünmektedir. Epistemik inanç ve dini inanç kavramlarının yerine oturtulması sağlıklı kavramlar üzerine bina edilen akademik tartışmalar için son derece önemlidir.

Üçüncü bölümde haklı çıkarıma tabi tutulmamış görüş ile yeterince desteklenmemiş inanç olan önyargının bilgi edinme sürecindeki rolüne atıf yapılmıştır. Kimi öznel ve geniş kapsamlı tartışmalar, örneğin menemenin soğanlı mı soğansız mı olacağı ile ilgili tartışma kolaylıkla haklı çıkarıma tabi tutulamamaktadır. Ancak yazar ne kadar genel olursa olsun bu gibi tartışmalarda bir eğilimimiz olabileceğini ve buna da *görüş* adı verildiğini ifade etmiştir. Görüşlerin ödünç alınmış inançlar olduğunu belirtmesi dikkat çekicidir. Zira henüz haklı çıkarıma tabi tutulmamışlardır. Burada yazar görüşlerin görüş olduğunun ve emanet olarak alındığının unutulmaması gerektiğini ifade eder. Bunlar daha sağlam bilgilere ulaşmak için önemli işlevlere sahiptir. Önyargının ise yeterince desteklenmemiş inanç olduğu hatırlatılmıştır. Burada dikkat çekici husus, önyargının klasik anlayışın aksine önemli olduğu vurgusudur zira

yazar kişinin kendine ait dayanaksız da olsa bir inancının olduğunu göstermesi itibarıyla önyargının önemine vurgu yapar. Önyargı yazarın ifadesiyle bilginin ön koşuldur. Fakat bunun yeterince haklılaştırılmadığı durumlarda bağınazlığa yol açmasının ise bilişsel değil psikolojik olduğu ifade edilmiştir. Yazar önyargının önyargı olduğunu unutmadığımız sürece öğrenme sürecimiz için ne kadar önemli olduğunu hatırlatarak ihmal ettiğimiz bir hususu gözler önüne serer. Önyargılı olmak bir kusur değildir fakat bunda ısrarcı olmak önemli bir sorundur. Günlük yaşamda meydana gelen çoğu çatışmanın ve iletişim sorunlarının temelinde de bireylerin görüşlerinden vazgeçme konusunda yeterince ılımlı olmaması yatar. Bu yönü itibarıyla eleştirel düşünmenin bireylere daha esnek bir zihin kazandırma işlevi olduğunu da görüyoruz. Gerçekliğe dair inancı küreselleşme nedeniyle daha karmaşık yapıda ele almak zorunda kaldığımızı ifade eden yazar, inancı bilgiye dönüştüren sürece dair evrensel bir yöntem olmadığına yer vermiştir. Dolayısıyla aynı konudaki inançların uyumu için akıl yürütme araçlarına olan ihtiyacı ve bunun da bizi kaçınılmaz olarak rasyonelliğe götürdüğünü görmekteyiz. Eleştirel düşünmenin bir diğer hayati noktası da burasıdır. Her taraftan bilgi bombardımanına maruz kalan insanın doğru ve yanlış, güzel ve çirkini, iyi ve kötüyü ayırt etmek için her zamankinden daha çok çabaya ihtiyacı vardır. Bu noktada eleştirel düşünmeye giriş düzeyindeki bu kitap, kavramların netleştirilmesi noktasında oldukça önemli bir rol oynayacaktır. Karşılaştığımız pek çok karışıklık, ifadelerin doğru bir biçimde ve yerinde kullanılmamasından kaynaklanmaktadır.

Dördüncü bölümde rasyonel olmanın ne demek olduğu ve rasyonel olmaya zemin hazırlayan ilkeler üzerinde durulmuştur. Kritik ve analitik düşünme yazara göre rasyonel olma üzerinde çıkarım düzeyinde etkilidir. Çıkarımları neyin rasyonel yaptığı sorusuna ise iki önemli sezgi olan *örtüşme* ve *tutarlılık*la cevap vermiş ve beşinci bölümü bu konuya ayırmıştır. İddiaların ve olguların örtüşmesi durumu iddiaların doğru olduğunu gösterirken örtüşmediği durumda iddianın yanlış olduğu söylenebilir. Bu durumun rasyonellik üzerindeki etkisinin doğru ve yanlış ile değil olguyla örtüşmesi olduğu ifade edilmiştir. Buna göre eğer bir olgu iddia ile örtüşüyorsa tutarlıdır, örtüşmüyorsa tutarsızdır. Tutarlılığın ise iki ya da daha fazla iddianın aynı anda kabul edilir olup olmadığını kontrol ederek rasyonelliği sağladığını ifade eder yazar. Kavramlara getirilen bu açıklık günlük dilde yaşanan kargaşa ve kaosun da önüne geçilmesi açısından önemlidir. Zira çoğu zaman örtüşme ve tutarlılık hakkında en ufak fikir sahibi olunmadan rasyonellik iddiasında bulunulabilmektedir. Bu da bireylerin anlaşması ve meseleler üzerinde ittifak etmesi noktasında önemli problemlere yol açmaktadır. Dolayısıyla yazarın bu eserde yaptığı en önemli şeylerden biri kavramlara açıklık getirerek meseleleri daha anlaşılır ve sağlam bir biçimde tartışılabilir hale getirmesidir. Yazar metin boyunca kavram analizi üzerinden eleştirel düşünme yöntemini inşa eder.

Rasyonelliğin ne anlama geldiğinin netleştirilmesinden sonra yazar, altıncı bölümde rasyonel olmanın önündeki engellere vurgu yapmıştır. Kimi zaman insanın bizzat kendisinin, alışkanlıkların, sezgilere fazla güvenmenin, batıl inançlar gibi pek çok olgunun rasyonel olma önünde engel olarak durduğunu ifade etmiştir. Yazar rasyonel olmanın önemine vurgu yaparken özel alanlarda rasyonel olmak zorunda olmasak da sağlıktan politikaya pek çok alanda rasyonel olmanın ne demek olduğunu açıklamış ve rasyonel olunmadığında yaşanacak sorunlara da atıf yapmıştır.

Yedinci bölümde dünyayı algılamanın iki biçimi olarak tümdengelim ve tümevarıma yer veren yazar, dış dünyayı anlamlandırırken bunların bizim için kaçınılmaz olduğunu vurgulamıştır. Düşüncelerimizin dildeki karşılığı olan *ifadenin*, sekizinci bölümde ne anlama geldiği açıklanmıştır. Yazar *ifadenin* inançların dilde aldıkları biçimler olduğunu, doğru ve yanlış olduğunu belirtmiş ve ifadenin inançlar, örtüşme ve tutarlılık gibi durumlar için öneminden bahsetmiş ve bu noktada biçimsel yapıları test etmenin bir yöntemi olarak dokuzuncu bölümde argümana ve argümanın ne olduğuna yer vermiştir. İnançların rasyonelliğinin garantisi olarak argüman en önemli eleştirel düşünme kavramlarından biridir.

Yazar argüman ile ilgili temel kavramlara ve argümanı neyin geçerli yaptığını vurgu yaptıktan sonra onuncu bölümde *argüman* ve *açıklama* kavramının yaygın olarak birbirine karıştırılması durumuna açıklık getirmiştir. Buna göre açıklamada verilen nedene göre, sonucun argümandaki öncül ve sonuca benzemesi argüman ve açıklama hakkında bir karışıklığa neden

olmaktadır. İkisi arasındaki şu fark meseleyi çözüyor görünmektedir: Sonucun tartışmalı olmadığı ve verilen gerekçelerin nedensel oluşu açıklamayı argümandan ayırır.

On birinci bölümden itibaren argümana dair önemli kavramlar ele alınmış ve konular mantık alanına dahil edilmeye başlamıştır. Nispeten teknik bir alan olması az da olsa bir bilgi birikimi gerektirmektedir. On iki ve on üçüncü bölümlerde yazar bir argümanın geçerli, sağlam olmasının ne demek olduğunu anlatarak açıklayıcı bir argüman analiz tablosu hazırlamıştır. Bu yöntem konunun kavranması açısından oldukça yararlıdır. On dördüncü bölümde argümanda gerekli olan kesinlik arayışını yeterince karşılayamayan argümanların özelliklerine yer vermiştir. Eğer bir argümanın sonucu yüksek olasılıkla doğru ise güçlü, düşük olasılıkla doğru ise zayıftır. On beşinci bölümde mantıkta da oldukça önemli olan kategorik ifadeler tablosu işlenmiştir. Burada dört tür kategorik ifadenin sağlıklı çıkarımlar yapma noktasında önemi vurgulanmıştır.

On altıncı bölümde kıyas argümanlarında oldukça önemli olan üç terime yer verilmiştir. Bunlar özne, yüklem ve orta terimdir. Bunların doğru yerleştirilmiş olması bir argümanın geçerlilik testi için oldukça önemlidir. Bu bölümde de nasıl doğru kurulacağı oldukça veciz bir biçimde anlatılmıştır. Bunlar temel mantık kavramları olmaları itibarıyla bir mantığa giriş kitabı ile desteklenerek daha kolay kavranabilir. Buradan da anlaşılacağı üzere eleştirel düşünme ve mantık arasında son derece yakın bir irtibat vardır. Ancak eleştirel düşünme, mantığın uygulamalı bir alanı olarak görülebilir. Zira bireyin elde ettiği mantık bilgisini kullanabilmesi için de bir kritik yeteneğine sahip olması gerektiği açıktır.

On yedinci bölümde argüman geçerliliğini test etmek için iki önemli yöntem olan venn şeması yöntemi ve kurallar yönteminden bahsedilmiştir. Bu bölüm alana dair yeni okumalar yapanlar için zor denilebilecek bölümlerdir. Bir hoca eşliğinde takip edilmesi anlaşılmasını daha kolay kılabilir. Bu bölümde yeni okuma yapanlar için konuyu anlamaya dair ek kaynaklara ihtiyaç duyulabilir. On sekizinci bölümde ilişik ifadelerine yer verilir. Kategorik ifadelerin genelleme yaptığımız düşünceleri aktarmak için önemli olduğunu vurgulayan yazar, önermeler mantığında ifadelerin dört tür temel ilişkisi olan birleşik, ayırık, şartlı ve eşdeğer kavramlarını açıklamıştır. Şartın ne olduğu ile zorunlu ve yeterli şartlı ifadelerin özelliğini ele alan on dokuzuncu bölümde *modus ponens* ve *modus tollens* olarak adlandırılan iki önemli kavram devreye girer. Şartlayıcı onaylayarak oluşturulan argümana *modus ponens* denirken şartlayıcı reddederek oluşturulan argümana *modus tollens* dendiği belirtilmiştir.

Yirminci bölümde şartlı argümanlar açıklanmıştır. Şartlı ifadenin şartlayan ve şartlananından birinin onaylanması veya reddedilmesiyle oluşturulan argümanların şartlı argümanlar olduğunu ifade eden yazar, bu argümanların onaylama veya reddetmenin doğru ifadeye uygulanmasına bağlı olarak geçerli olduğunu belirtir. Bilimsel tümevarım argümanlarını ele aldığı yirmi birinci bölümde bilimsel düşünmenin ne olduğuna dair açıklamalara yer veren yazar daha sonra bilimsel tümevarım argümanlarının işlevlerine değinmiştir. Bu noktada bilimsel tümevarım argümanlarında yeni verilerin sonuca dair daimî etkisi olasılık meselesini gündeme getirmiş ve yirmi ikinci bölümde olasılık meselesini değerlendirmiştir. Olasılığın bir ifadeye kattığı doğruluk değeri yanında olasılık sayesinde birbirini tutan birtakım inançların elimizdeki verileri açıklamasına ne kadar güvenebileceğimizi saptama açısından da önemine vurgu yapmıştır.

Yirmi üçüncü bölüm ise ifadelerin doğruluk değerinin bağlı olduğu şartlar tarafından değil ifadenin kendi içindeki bazı durumlardan da etkilenebileceğini belirterek belirsiz ve bulanık ifadeler konusuna tahsis edilmiştir. Belirsizliğin ifadeye geçen terimlerin kendi özelliğinden, bulanıklığın ise bağlamdan kaynaklandığı ifade edilmiştir. Buna göre muhtemel anlamlardan birinin seçilememesinin bulanıklığa yol açtığı vurgulanmıştır.

Yirmi dördüncü bölüm, eleştirel düşünme alanında en önemli başlıklardan biri olan safsatalara ayrılmıştır. On iki safsata, örnekleri ile açıklanmıştır. Bunlar; adam karalama (*ad hominem*), korkuluk, konuyu saptırma, sal süpür genelleme, aceleci genelleme, sahte ikileme, bütünleme, indirgeme, çetecilik, kanıtlama yükü, hatalı neden, kısır döngü safsatalarıdır. Günlük dilde en sık karşılaşılan hatalı akıl yürütmeler olan safsataların işlendiği başlık daha detaylı ve

örnekler açısından daha çeşitli olabilirdi. Genellikle birer örnek ile geçilmiş. Safsatalar rasyonel olma noktasında bir engel olmaları itibariyle önemlidir ve eleştirel düşünme denilince akla gelen ilk konulardandır. Bu bölümün oldukça açık bir biçimde işlenmesi önemlidir zira bizlere makul gelmeyen pek çok durumu kolaycılığa kaçarak safsata olarak nitelemeye eğilimliyizdir. Sosyal bilimlerde başta olmak üzere dini ilimlerde tartışmaların pek çok yönü ve tarafının olması, karşıt görüşlerin çoğu zaman safsata olarak yargılanmasına yol açmaktadır. Eleştirel düşünme ve mantığın sağlam bir şekilde öğrenilmemiş olması da safsataya düşme ihtimalini artırmaktadır.

Yirmi beşinci bölümde bireysel motivasyon ya da eğitimle elde edilen, sosyal baskıdan ve duygulardan etkilenen ve karar verme noktasında bizi etkileyen bilişsel eğilimlere yer verilmiştir. Bu eğilimler de insanın rasyonel olması önünde bir diğer engel olarak ele alınmıştır. Bu bölümde on iki bilişsel eğilime yer verilmiştir. Bunlardan bazıları, çapa etkisi, pekiştirme eğilim, eskiye rağbet, batık maliyet gibi eğilimlerdir. Bu eğilimlerin bilgiyi anlama ve zihnin organize olması bakımından faydası olabileceği gibi rasyonel olma önündeki muhtemel engeller olabileceği de ifade edilmiştir. Sözü geçen eğilimlerin her biri sosyal yaşamda, eğitim hayatında, iş hayatında bir şekilde bizi etkisi altına almaktadır. Bunların açığa çıkarılması ve bunlara dair kazanılan farkındalık bireysel başarıyı da önemli ölçüde etkileyecektir. Pekiştirme eğilimi bireyin inandığı kanıtları görmeye yatkın olması ve dolayısıyla düşüncelerini kolay kolay değiştirmemeye eğilimli olmasına neden olur. Oysa özellikle sosyal bilimlerde kesinliğinden emin olunan şeyler sanıldığı kadar fazla değildir ve bu alanlardaki bireylerin ufkunun açık olması gelişme kaydetmesi açısından önemlidir. Dolayısıyla eleştirel düşünme bireyin kendini tanıması ve daha az hata yapmasını sağlaması itibariyle oldukça önemlidir. Akademik çalışmalar yanında sosyal ilişkiler açısından da eleştirel düşünmenin ihmal edilemez bir boyutu vardır. Örneğin adam seçme eğiliminde birey herhangi bir durumda bir kişinin seçilmesi gerektiğinde, birey herhangi bir meselede içinde bulunduğu sosyal çevreden bireyleri tercih etme eğilimindedir ve bu tercih esasında liyakati ve adaleti gözden kaçırabilir. Yazar bu eğilimleri safsatadan ayırmış ve bunların farkında olmanın karar ve görüşlerimiz üzerindeki etkilerini kontrol etmeyi sağlayacağını ifade etmiştir.

Yirmi altıncı bölümde bir argümanın nasıl kurulacağına yer verilmiştir. Analiz denilen bu yöntemle düşüncelerin gerekçelerinin sağlaması yapılabildiği, bu gerekçelerin iddiayı ne ölçüde desteklediği gibi hususların tespit edilebildiği anlaşılmaktadır. Bu noktada yaklaşık beş adımda argüman kurmaya ve argümana dair tespit edilmesi gereken özelliklere yer verilmiştir. Bu adımlar şunlardan oluşur: Temel iddianın ne olduğu sorgulanır. Bu sorunun cevabının sonucu da verdiği görülüyor. Daha sonra temel iddiayı destekleyen hususlar açığa çıkarılır. Bunlar her zaman sanıldığı kadar belirgin olamayabilir. İfadelerin türü yani öncül ve sonuç açık bir biçimde tespit edilmelidir. İfadeleri netleştirdikten sonra ifadeler arasındaki ilişkiden argüman formu çıkarılır. Son olarak da argümanın doğruluk kriterini sağlayıp sağlamadığı tespit edilecektir. Yirmi yedinci bölümde bir argümana nasıl itiraz edileceği ya da argümanda itiraz edilecek bir şey olmadığı durumların olabileceği hususlar ele alınmıştır. İtirazın da belli ilke ve kriterleri olduğu ve onu felsefi yapan bazı özelliklerinin bulunduğu dikkat çekilmektedir.

Eleştirel düşünmeye dair temel yaklaşımlar sergilendikten sonra yirmi sekizinci bölüm eleştirel düşünmenin ne olduğuna ayrılmıştır. Kitap boyunca yapılmaya çalışılan şey, inançların ve bilgiye dönüşen iddiaların haklı çıkarılmasının yöntemlerini tespit etmektir. Bu noktada eleştirel düşünmenin önemini, inançların haklı gerekçelere dayanıp dayanmadığını kanıtlamak ve onlara bağlı eylemlerimizin gerekliliğinin ortaya koyulması olduğu vurgulanmıştır. Kitap, eleştirel düşünmenin akademik faaliyetlerin yanı sıra günlük hayatta da ne kadar önemli ve işe yarar olduğunu vurgulaması açısından önemlidir. Eleştirel düşünmenin, kendini keşfetmek ve sınırlarını zorlamak isteyen insanlar için ne derece önemli olduğu aşikardır. Kitap eleştirel düşünmeyi hayatın içine dahil etme noktasında oldukça ikna edicidir.

Yirmi dokuzuncu bölümü yazar yöntem olarak felsefe başlığına tahsis etmiştir. Tüm kitap boyunca anlatılan konular felsefeye olan ihtiyacı da doğal olarak ortaya koymuştur. Yazar kitabı böyle tasarladığını ifade etmekle beraber, bir olay bittikten sonra olaya dair düşünen herkesin felsefe yaptığını söyler ancak herkesin felsefesinin iyi olmadığı kaydını düşerek. Kitap sağlıklı düşünmenin doğuştan gelmediğini ve eğitimle geliştirilebileceğini bize göstermiştir. Bu oldukça önemlidir zira günümüzde eğitimin her kademesinde en çok ihmal edilen hususlardan biri



eleştirel düşünmedir. Bu giriş düzeyindeki kitap lise düzeyinden itibaren kullanılabilir bir kaynak mahiyetindedir. Son olarak yazar, disiplin olarak felsefe ile yöntem olarak felsefenin birbirinden farklı olduğunu ve gerçeğin peşinde olma sevgisi olan disiplin olarak felsefenin bu gerçeği arama uğrunda yöntem olarak felsefeye koşulsuz olarak ihtiyaç duyduğunu ortaya koymuştur.

Genel olarak kitap, konular arasındaki geçişte bağlantı kurmada oldukça iyidir. Konuya ilgi duyan bireylerin bazı bölümler dışında oldukça rahat nüfuz edebileceği düzeydedir. Kitap her ne kadar bir giriş niteliğinde olsa da birtakım eksikliklerin olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Temel mantık kavramları ile başlanmış ve bunlar oldukça sade ve doğru bir biçimde aktarılmıştır. Bölümler kısa tutulmuş ve örnekler yetersiz kalmıştır. Bölüm sonlarında ya da konu içerisinde konuya dair örneklerin artırılması ya da güncel karşılıkları daha detaylı verilmesi, bahsi geçen kavramları daha kolay anlama ve kavramaya yardımcı olacaktır. Örnekler kitabı çıkacağına dair bir not eklenmişse de bunun ayrı bir kitap olarak çıkması yerine konulara yayılarak verilmesi daha bütünlüklü bir perspektif sunabilirdi. Eleştirel düşünme alanına dair hem batılı literatürden hem de İslam düşüncesinden örneklere yer verilerek esasında bunun yeni bir alan olmadığı ortaya koyularak konunun önemi pekiştirilebilirdi. Bunun yanında kitap sonunda ileri okuma önerileri verilmiştir ki bu da konuya ilgi duyan okuyucular için oldukça faydalı olmuştur.



# ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi  
Journal for Religious Studies

## YAYIN İLKELERİ

1. *Atebe: Dinî Araştırmalar Dergisi*, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmaları yayınlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler alanlarında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

2. *Atebe: Dinî Araştırmalar Dergisi* yılda iki kez (15 Haziran - 15 Aralık) yayınlanan hakemli bir dergidir. Haziran sayısı için makale gönderim son tarihi 15 Nisan, Aralık sayısı için 15 Ekim olarak belirlenmiştir. Belirtilen tarihlerden sonra gönderilen çalışmalar, bir sonraki sayı için değerlendirmeye alınır. Dergiye gönderilen yazıların yayınlanıp yayınlanmayacağı konusunda son gönderim tarihinden itibaren en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.

3. *Atebe: Dinî Araştırmalar Dergisi*'nin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayınlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir. Makaleler, Türkçe olarak öz (150-250 kelime), anahtar kelimeler (5-8 kavram)'dan oluşmalı, ayrıca İngilizce başlık, İngilizce abstract (150-250 kelime), keywords (5-8 kavram) ve Extended Abstract (700-750 kelime)'den oluşmalıdır. Makale İSNAD Atıf Sistemine uygun hazırlanan kaynakça ve dipnot içermelidir. Extended Abstract (geniş özet), hakemler tarafından yayınlanmasına karar verilen makaleler için daha sonra yazardan talep edilecektir.

4. Dergide yayınlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap ve sempozyum tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir. Çeviri eserlerin yayınlanması için eseri yayınlayan kurumdan izin belgesinin ibrazı mecburidir.

5. Dergiye gönderilen çalışmalar, başka yerde yayınlanmış ya da yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Bu durumdan kaynaklanacak sorunlarla ilişkili hukuki sorumluluk, yazara aittir.

6. Tebliğden üretilen makalelerin işleme alınabilmesi için yazarın "alışmam, yayınlanmamıştır veya yayınlanmayacaktır." şeklinde ıslak imzalı taahhütname doldurarak sisteme yüklemesi gereklidir. Dublication / Tekrar Yayın / Bilimsel Yanıltma / oklu Yayın, suçtur. TÜBİTAK Yayın Etik Kurulu'na göre duplikasyon, aynı araştırma sonuçlarını birden fazla dergiye yayım için göndermek veya yayınlamaktır. Bir makale önceden değerlendirilmiş ve yayınlanmışsa bunun dışındaki yayınlar duplikasyon sayılır.

7. Yazarlardan kitap değerlendirmesi ve sempozyum tanıtımı türündeki çalışmaları için de İngilizce başlık, abstract ve keywords istenmektedir.

8. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla bir çalışma yayınlanabilir.

9. Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.

10. Yazardan makale başvuru ücreti alınmaz.

11. Yazardan yayın ücreti alınmaz.

12. Yayınlanan alışma, daha önce sunulan bir tebliğ ise veya yazı tezden üretilmişse çalışmada bu durum mutlaka belirtilmelidir.

13. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesine aittir.

14. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, *Atebe: Dinî Araştırmalar Dergisi* Yayın Kurulu'na aittir.

15. Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. Maddesi uyarınca yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, *Atebe: Dinî Araştırmalar Dergisi* Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.

16. *Atebe: Dinî Araştırmalar Dergisi*, atıf ve kaynakça yazımında İSNAD Atıf sistemi stilinin kullanılmasını şart koşmaktadır.

17. *Atebe: Dinî Araştırmalar Dergisi*'nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Dergi Editörlüğü'ne devredilmiş sayılır.

18. *Atebe: Dinî Araştırmalar Dergisi*'nde yayımlanan makaleler Turnitin İntihal tespit programıyla taranmaktadır.

19. Yayımlanmasına karar verilen makaleler için yazarlar tarafından ORCID numarası alınması gerekmektedir. (<https://orcid.org>)

20. Arap dilinde yazılan makalelerin, Arapça kaynakça yanında ikinci bir latinize edilmiş kaynakçaya sahip olması zorunludur.